

折口信夫

解説 池田弥三郎

角川文庫

古歌

古代研究

Ⅲ

民俗学篇

②

角川文庫

折口信夫著作集

既刊

- 古代研究Ⅰ 民俗学篇① ☆
- 古代研究Ⅱ 民俗学篇② ☆
- 古代研究Ⅲ 民俗学篇③
- 古代研究Ⅳ 民俗学篇④
- 古代研究Ⅴ 国文学篇①
- 古代研究Ⅵ 国文学篇②
- 世々の歌びと ☆
- 追空・折口信夫歌集Ⅰ 海やまのあひだ
- 日本文学の発生序説
- 死者の書

デザイン 杉浦康平・海保泰一・鈴木誌

カバー 旭印刷

古代研究Ⅱ 民俗学篇② 折口信夫

目次より

盆踊りの話

信太妻の話

愛護若

鸚鵡小町

餓鬼阿弥蘇生譚

小栗外伝(餓鬼阿弥蘇生譚の)

翁の発生

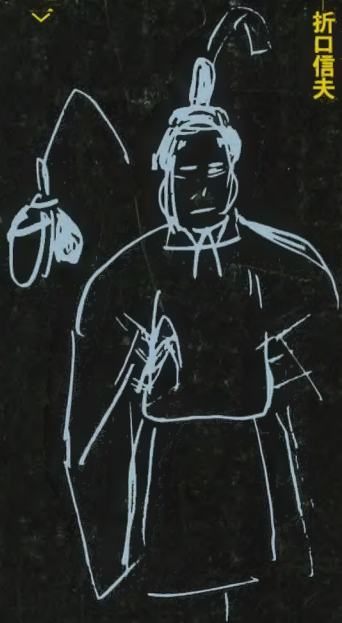
ほうとする話(祭の発生その)

村々の祭り(祭りの発生その)

山のことぶれ

花の話

解説・折口信夫研究 池田弥三郎



¥300

0139-323202-0946(0)

古代研究Ⅱ 民俗学篇② 折口信夫

角川文庫 白 二二三二 2 ¥300

# 折口信夫

解説 池田弥三郎

角川文庫

あき

# 古代研究Ⅱ 民俗学篇②

古代研究Ⅱ 民俗学篇②

折口信夫にとって、古代とは、単に歴史の

時代区分のつを示す古代そのものではなかった。

従って、古代研究という用語も、実感によって認知し

把握した古代的要素の研究であると解すべきであろう。

『古代研究―民俗学篇Ⅰ』の第二分冊である本書には、

折口民俗学の典型的な特徴を示す

伝説研究と芸能研究に関する論文11篇が収められている。

折口学研究の第一人者池田弥三郎氏による解説五〇枚は、

各論文の構造とその背景を懇切に説いた労作であり、

氏ならではの感が深い。

初心者にとっても、研究者にとっても、

折口学理解の得がたい指針となろう。



角川文庫

—3217—

古代研究

Ⅱ

民俗学篇 2

折口信夫  
池田弥三郎解説

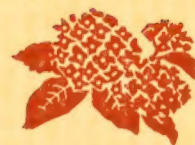


角川書店



古代研究Ⅱ 民俗学篇 2

折口信夫  
池田弥三郎解説



3217

古 代 研 究

Ⅱ

民俗学篇 2

折 口 信 夫  
池田弥三郎解説



角 川 文 庫

3217



昭和十三年、五十二歳

## 目次

盆踊りの話	五
信太妻の話	三
愛護若	五
鸚鵡小町	三
餓鬼阿弥蘇生譚	八
小栗外伝（餓鬼阿弥蘇生譚の二）	一〇〇
翁の発生	二八
ほうとする話——祭りの発生	一五
村々の祭り——祭りの発生	二九
山のことぶれ	三〇
花の話	二八
解説・折口信夫研究	二五

池田弥三郎

本書は、著作権継承者の了解を得て、現代表記法により、原文を新字・新かなづかいにしたほか、漢字の一部をひらがなに改めた。

（編集部）

## 盆踊りの話

—

盆の祭り（仮りに祭りと言うて置く）は、世間では、死んだ聖霊を迎えて祭るものであると言うているが、古代において、死霊・生魂に区別がない日本では、盆の祭りは、いわば魂を切り替える時期であつた。すなわち、生魂・死霊の区別なく取扱うて、魂の入れ替えをしたのであつた。生きた魂を取扱う生きみたまの祭りと、死霊を扱う死にみたまの祭りとの二つが、盆の祭りなのだ。

盆は普通、靈魂の遊離する時期だと考えられているが、これは諾<sup>うべ</sup>われないことである。日本人の考えでは、魂を招き寄せる時期と言うのがほんとうで、人間の体の中へその魂を入れて、不要なものには、帰してもらふのである。これが仏教伝来の魂祭りの思想と合して、合理化せられてきたものが、盆の聖<sup>しやうりようえ</sup>霊会である。

七夕の祭りとは、盆の祭りとは、区別がない。時期から言うても、七夕がすめば、すぐ死霊の来る盆の前の生魂の祭りである。現今の人々は、魂祭りと言えば、すぐさま陰惨な空気を考えるようであるが、吾々の国の古風では、これは、陰惨な時ではなくして、非常に明るい時期であった。この時期における生魂の祭りの話を、簡単に述べようと思う。

## 二

日本民族の量り知れない大昔、日本人が、国家組織をもつて定住せないころ、あるいはそれ以前に、吾々の祖先が多分はまだこの国に住まなかつたところから、私の話は、語り出される。

そのころの日本の人々の生活は、外来魂を年に一度、切り替えねばならなかった。それが、年に二度切り替えることにもなつて行つた。本来ならば、少なくとも、一生に一度切り替えればよいのであるが、これを毎年切り替えることになった。年の暮れから初春になる時に、蘇生するため

に切り替えをし、その年の中に、も一度繰り返す。この後の切り替えが、聖霊祭りである。

切り替えとは、魂を体に附けることで、魂を体に附加すると、一種の不思議な偉力ができたのである。たとえば、さる地位にある人は、その外から来る魂を体に附けなければ、その地位を保つことができないのだ。これを一生に一度やるのが、二度となり、六度行のうた時代もあったよう

だ。

二度の魂祭り、すなわち暮れと盆の二度の祭りに、子分・子方の者から、親方筋へ魂を奉る式「おめでたごと」ということが行われたのは、この意味であつた。「おめでとう」という詞を唱えれば、自分の魂が、上の人の体に附加するという信仰である。正月には魂の象徴を餅にして、親方へ奉る。

朝覲行幸というのは、天子が、親の形をとつておいでなさる上皇・皇太后の所へ、魂を上げに行かれた行事である。吾々の生活も、また同様で、盆には、鯖を、地方の山奥等では、塩鯖を擎げて親・親方の所へ行つた。いつのころから魚の鯖になつたかわからぬが、さば（産飯）という語の連想から、魚の鯖になつたことは事実である。この行事を「生き盆」「生きみたま」と言う。

## 三

神道の進んで行くある時期に、魂の信仰が、神の信仰になつて行つたことがある。昔は、神ばかりいたのではない。精霊がいて、これが向上し、次第に位を授けられて、神になつたものと、靈魂なるものと尊い神とがあった。その形が、断片的に、今日の風俗伝説に残っている。その時期に、古代には少なくとも、神が海なら海、河なら河を溯つて来て、その辺りの聖なる壇上に待ちかまえている処女の所へ来る。その時聖なる処女は機を織っているのがつねであつたらしい。この処女が、棚機つ女である。この形は、魂の信仰が、神の形に考えられたのである。

夏に神が来る。——夏の末、秋の初めに神が来ると考えたのは、日本神道の上でも新しいものである。と言うても、わが国家組織のまとまるか、まとまらないころのものであらう。この時期に、吾々の民間に残っている注意すべきことは、処女どもの、一所に集って物忌みすることである。今日でも、地方地方に残っているがたいいは形式化して、やらねば何となく気がすまぬからというような気分、形式だけを行のうてい。これをある地方では、盆釜と言う。地方には、その時だけ村の少女ばかり集まって、一か所に竈を築いて遊ぶことが、今も残っている。これが実は、いわゆるままごとの初めである。日本人は、隔離して生活する時には、別な竈を作って、そこで飯を焚くのがつねである。盆釜は、うない・めざし等と称せられる年頃のともがらが、別に竈造って物を煮焚きして食べる。この時に、小さい男の兒たちが、それを毀して行って喜ぶようなことが行われている。

盆釜と同じもので、春には、男の兒等が鳥小屋を作って、籠ることがある。これは、男の兒が、くなどに奉仕する物忌みなのである。盆釜とは、幼女の、処女の仲間入りするためのものである。これに対して、田植えに先だつて、処女が山籠りをする行事は、処女から、成熟した女になる式である。すなわち、日本では、子供から男・女になるまでに、式が二度あった。男の方では、袴着の式——いわば袴始めである。女の方では、今言うた装束の式——腰巻始めとも言うたらよいか。その装束の式が二度ある。少女の時と、成熟した女になる時の式とである。しかしこれは、

一度にしたりすることがあるから、一概に言えぬが、まず二度行われるのがほんとうである。この式は、田植えの一月前、処女が山籠りをするので、躑躅の枝を翳して来るのがその標である。これが早処女となつて、田植えの行事をするのだ。これ以前に行われるのが、盆釜と言われる式で、すなわち、早処女になる以前の成女戒である。これは、別のものか同じものかわからぬが、私は、年に二度行われたものと考えている。

盆釜に籠る間は、短くなっているが、実は長いものであった。卯月の山籠りも同じで、近頃では、僅かに一日しか籠らない。こういうふうにだんだん短くなって来ているが、一日では意味がわからぬものである。襖ぎをする時は一日でよいが、神に仕える時は長かったもので、それを形式化して行のうているのであらう。

室町から徳川へ入る頃おいから、少女の間に盛んになったものに、小町踊りがある。男の方に業平踊りがあるから、それに対立したものであると言われているが、それとは別なものである。小町踊りは、少女等が手をつないで行つて、ある場所で踊る踊りである。私が大阪で育ったころ、まだ遠国歌を歌つて、小娘達が町を練り歩いてた。これは盆の踊りの一つである。小町踊りというのがこの総名で、この踊りのために日本の近世芸術は、一大飛躍を起こして来たのだ。そうして、徳川初期の小唄の発達・組み歌の発達と相協うている。娘達の盆釜の行事は、こうした種類のものを生み出して来た。

一方、魂祭りの方面では、ちょうどそのころ、念仏踊りがある。魂祭りは、死んだ近い親族が帰って来るから魂祭りであると言うが、これだけでは、近頃の考えである。以前は、その帰って来る魂の中に、悪い魂も混って戻って来ることを考えていた。そのために、悪霊を退ける必要があったのだ。この悪霊退散のための踊りが、念仏踊りである。春の終わり、夏に先だって流行する疫病を予防するための踊りであったが、その元は、稲虫を払う踊りである。

日本人はすべて物を並行的に考えるのが例で、田に稲虫が出ると、人間にも疫病が流行すると考えていた。この踊りのもとは、平安朝になって、俄然発達して来た鎮花祭から起こっている。花が散るころには、悪疫が流行するから、花鎮めの祭りをするというのは、平安以後の考えで、もとは、花を散らせまいとする、花の散ることを忘れさせるための踊りであった。これが平安朝になると、疫病退散のための踊りになった。

日本の踊りは宗教を生み出す源となることがあるが、念仏宗も鎮花祭の踊りから発達して来ているのだ。鎮花祭の踊りをする中に、その興奮から、一種の宗教的自覚をおこして、念仏宗が出で、その径路に当たって、念仏踊りが現れたのであった。

念仏踊りは、このように、だんだん意味が変わって来ているが、根本には、魂に係る祭りだとい

う考えがなくなっている。念仏踊りの直接の前の形は魂祭りではあるまいが、しかしそれ以前、平安朝から、あるいは奈良朝のころにも、この魂祭りを考えていたことは見える。

村の聖霊が帰って来る時期に、ちょうど念仏踊りを行のうた。念仏聖が先に立って踊る時もあり、念仏聖を備ってする時もあり、村人自身がする時もあり、あるいは村全体が念仏聖の村であることもある。この念仏聖が鉦を敲いて、新仏の家に立って踊り、聖霊の身振りや、称え言を唱えて歩いた道行き芸が本筋をなしている。途中のある場所で演芸をするのはまた、歌舞伎狂言の一部を発達させている。

出雲のお国の念仏踊りは、ほんとうのものであったか否かは、疑わしい。歌舞伎の草子を見ても、お国のは、念仏踊りの部分が、僅かで、享保のころから、念仏踊りはすでに、小唄踊りに変わって来ている。この道行き芸が、実は盆の踊りの根本である。道を歩きながら、鉦を敲いて、新盆の家の庭で輪を作って踊る式は神祭りと同一で、月夜の晩に、雨傘を指したり、踊りの中心に柱をたてたりする。神を招く時には、中央に柱を樹ててそのまわりを踊って廻るのが型である。この神降しの様式を、念仏踊りは採り入れているのだ。出雲の須佐神社の念仏踊りを見ても、その中心には、傘のように竹を割ったものを樹てている。盆踊りの歌垣の流れであると言うのは、全く謬りで、勝手な想像にすぎない。男と女とがよれば、その結果、歌垣の終わりのごとくなるのは当然である。

盆踊りの直接の原因は、だから念仏踊りであることは事実だ。行われる時期もいろいろあり、踊り方にもいろいろあって道を歩いて踊って行く踊り、たとえば、阿波の徳島の念仏踊りはその代表的なもので、伊勢踊りと同様である。それから神を迎えて来る道中の踊り、すなわち、伊勢踊り形式を忘れることができないものである。要するに、それは盆金から生まれて来た小町踊りと、七夕と同一の伊勢踊りと、根本の念仏踊りとの三要素があるのだ。

中昔のころには、盆という時期は、死人の魂が戻って来るとともに、無縁の亡霊もやって来ると考えた。そのため、家では魂祭りをし、外では無縁の怨霊おんりようを追い払わねばならぬ。この考えが変化した、盆のごとく、聖霊も中一日いるのみで、追いつ返されてしまう。少しでも、亡霊を嫌がるいという意味を口には唱えるが、実は嘘で、そう言いつつ追い払うのである。これは、雛流し・七夕流しにつき添うた型式である。もちろん、その他の無縁の聖霊・悪霊をも、いっしょに払い捨ててしまうのである。

こう見て行くと、複雑な盆踊りの形が、簡単になって来る。私の盆踊りに対する考えは、簡単ではあるが、だいたい以上のごときものである。

## 信太妻の話

### 一

今から二十年も前、とくに青年らしい感傷に耽りがちであった当時、私の通っていた学校が、靖国神社の近くにあった。それで招魂祭にはよく、時間の間を見ては、行き行きしたものだ。今もあるように、そのころからあの馬場の北側には、猿芝居がかかっていた。ある時はいってみると「葛の葉の子別れ」というのをしている。猿廻しが大した節廻しもなく、そうした場面の抒情的な地の文を謡うに連れて、葛の葉狐に扮した猿が、右顧左眄みまもの身ぶりをする。

「あちらを見ても山ばかり。こちらを見ても山ばかり。」何でもそういった文句だったと思う。猿曳き特有のあの陰惨な声が、若い感傷を誘うたことを、いまだに覚えていて。平野の中に横たわっている丘陵の信太山しんたさん。それを見馴れている私どもにとっては、山また山の地方に流伝すれば、こうした妥当性も生じるものだということが、始めて悟れた。個人の経験から言っても、それ以来、信太妻伝説の背景が、二様の妥当性の重ね写真になって来たことは事実である。今人の信太

妻に関した知識の全内容になっているのは、竹田出雲の「蘆屋道満大内鑑」という浄瑠璃の中ほどの部分なのである。

恋人を死なして乱心した安倍ノ安名が、正気に還って来たのは、信太しのだの森である。狩り出された古狐が逃げて来る。安名が救うてやった。亡き恋人の妹葛の葉姫というのが来て、二人ながら幸福感に浸っていると、石川悪右衛門というのが現れて、姫を奪う。安名失望の極、腹を切ろうとすると、先の狐が葛の葉姫に化けて来て留める。安名は都へも帰られない身の上とて、摂津国安倍野という村へ行つて、夫婦暮らしをした。そのうち子供が生まれて、五つ位になるまで何事もない。子供の名は「童子丸どうじまる」と言ふた。葛の葉姫の親「信太の莊司」は、安名の居所が知れたので実の葛の葉を連れて、おしかけ嫁に来る。来て見ると、安名は留守で、自分の娘に似た女が布を織っている。安名が会うて見て、話を聞くと、わからぬことだらけである。今の女房になっているのが、いかにも怪しい。そう言う話を聞いた狐葛の葉は、障子に歌を書き置いて、逃げてしまふ。名高い歌で、わかつたようなわからぬような

恋しくば、たづね来て見よ。和泉なる信太の森の　うらみ葛の葉

なんだかてには亘爾波のあわぬ、よく世間にある狐の筆蹟とひとつで、いかにも狐らしい歌である。その後、あまりに童子丸が慕うので、信太の森へ安名が連れてゆくと、葛の葉が出て来て、その子に姿を見せるという筋である。

狐子別れは、近松の「百合若大臣野守鏡」を模写したとせられているが、近松こそかえって、信太妻の説経あたりの影響を受けたと思う。近松の影響と言へば「三十三間堂棟木ノ由来」などが、それであろう。出雲の外にも、このすこし前に紀ノ海音が同じ題材を扱って「信太ノ森女おんなの森占うらなひ」という浄瑠璃を拵えている。こちらは、そうたいした影響はなかったようである。

信太妻伝説は「大内鑑」が出るとともに、びつたり固定して、それ以後語られる話は、伝説の戯曲化せられた大内鑑を基礎にしているのである。それ以外に、違った形で伝えられていた信太妻伝説の古い形は、皆一つの異伝に繰り込まれることになる。言うまでもなく、伝説の流動性の豊かなことは、少しもじつとしておらず、時を経てだんだん伸びて行く。しかもどこか似よりの話は、その似た点からとり込まれる。併合は自由自在に行くが、自分たちの興味に関係のないものは、いつかふり落としてしまふといった風にして、多趣多様に変化して行く。

そう言う風に流動して行つた伝説が、ある時にある脚色を取り入れて、戯曲なり小説なりが纏まると、それがその伝説の定本と考えられることになる。また、世間の人のその伝説に関する知識も限界をつけられたことになる。その作物が世に行われれば行われるだけ、その勢力が伝説を規定することになって来る。長い日本の小説史を顧みると、伝説を固定させた創作が、だんだんくずされて伝説化していった事実は、ざらにあることだ。

大内鑑のいま一つ前の創作物にあたってみると、角太夫節の正本に、それがある。表題は「信太しのだ

妻」である。しかしこれにも、なおいま一つ前型があるので、あの正本はどこにあるかわからないが、やはり同じ名の信太妻という説経節の正本があつたようである。「信太妻」の名義は信太にいる妻、あるいは信太から来た妻、どちらとも考えられよう。角太夫の方の筋を抜いて話すと、大内鑑のように、信太の莊司などは出て来ず、破局の導因がきわめて自然で、伝説そのままのような形になっている。

ある日、葛の葉が縁側に立つて庭を見ていると、ちょうど秋のことで、菊の花が咲いている。それは、狐の非常に好きな乱菊という花である。見ているうちに、自然と狐の本性が現れて、顔が狐になってしまった。そばに寝ていた童子が眼を覺まして、お母さんが狐になったと怖がつて騒ぐので、葛の葉は障子に「恋しくば」の歌を書いて、去ってしまう。子供が慕うので、安名が後を慕うて行くと、葛の葉が姿を見せたという。この辺はだいたい同じことであるが、その前後は、よほど変わっている。海音・出雲が角太夫節を作り易えた、といったように聞こえたかもしれないが、実は説経節の影響が直接になければならぬはずだ。

内容は数次の変化を経ているけれど、説経節ではその時々の主な語り物を「五説経」と唱えて、五つを勘定している。いつも信太妻はいっているところから見ると、この浄瑠璃は説経として、重要なものであつたに違いない。それでは、説経節以前が、伝説の世界に入るものと見て宜しいだろうか。いったい名高い説経節は、おそらく新古の二種の正本のあつたものと考ええる。占

典がもてはやされたところから、多少複雑な脚色をそえて世に出たのが、刊本になった説経正本であらう。

## 二

さてここまでは、書物の世界のことだから、書物の知識が直接に伝説の中にとり入れられるといふことも考えられるのだが、これから先は、用意がある。伝説の世界には、どの本が種本になつたというようなことは言えない。これこれの本にあることが、記録せられる以前に影響を与えたかもしれない。これこれの地方の伝説はこれとよく似た、わりあい古い種を持っているようだ、位のことしか言えないのだ。そのわからぬものの値打ちを、だんだん探して行くと、吾々の祖先の生活に対して、ごく小さな、けれども大きな組み立てを暗示するところの一つの見当が立つて来るのである。

まず小口から片づけて行く。ゼンたい、妻の姿をした者が、同時に二人現れて、夫が迷うと言ふ型の話は、古くからある。今昔物語にあるのなどは著しい例で、道に立っていた人妻を見て、その姿になって、亭主をだまそうとした狐の話と、狐が乳母に化けて、本の乳母と子供を奪い合うのを、雅通中将が判断に迷うた話、ことに瓜二つとも言ふべき話が並んで出ている。その系統の伝説からだんだん筋を引いて来て、近松の「双生隅田川」になつたのが、劇としては「隅田川続

佛」まで遙かに続いている。二人のお組の片方は、野分姫の霊と法界坊の霊とが、絡みあっている。出雲は趣向だけを敷き写しにとつて「大内鑑」では、二とこまで、役に立てている。安倍野村の段ばかりでなく、信太の森でも悪右衛門の駕籠を昇く奴が三人出て、名高い「われがおれか、おれがわれか」と言う問答になっている。

二人妻ではないが、似た話がある。江戸のごく浅いころに出来たのだろうが、板行せられたのは、出雲あたりの死んだ後の物なる、鈴木正三の因果物語というものの中に、出羽の最上の商人、京へ出稼ぎして、京女を妻にしたが、用事で国元へ戻ると京の妻が後を追うて来た。商人は最上の妻を逐い出して、京の妻を家に入れて子を産ませた。その後ふたたび、男が上京して、定旅籠に来ると、亭主の言うには、お気の毒なことには、あなたに連れ添うた例の女は、煩うて死にまじたと言う。いやそんなはずがあるものか。これこれのわけで、最上へ来て子まで産んでいると言ったので、亭主が女の父親に話すと、父親が娘に会いに最上へ下った。最上の家で、父親に会わせようとしても、女房は出て来ない。女房の部屋にはいつて見ると、父親が京で立てて置いた卒塔婆が、そこに立っていた。卒塔婆の産んだ子供と言うので、靈童と呼んでいたよしが見えてくる。この本の系統が、英草紙になり、雨月物語になりしたので、上田秋成が「浅茅が宿（雨月物語の内）」の暗示をここに獲たのは疑いないであろうが、似ているのは卒塔婆のくだりで、外の部分は、今昔物語にある京の妻を棄てて地方官について下った生侍が、五年目に上京して、

妻の死体と寝た話のまる写しなのである。最上へ訪ねて行った父親は、信太の莊司によく似ているではないか。

ちょっと似ていれば、この本からこの本の話が出た、この伝説は、何の本の話が元だ、と簡単に結着をつけることが喜ばれる。しかしそうした結論は、きめたがる人がきめただけの論で、実際の系統は、そう平明にわかるものではない。妻の父が来て、正体が露れると言うような点は、他人の空似と見る方が、まず安全であろう。が、出雲が全然因果物語の写本を見なかったなど言うことは、彼が乱読癖のあった人だったことを見れば、出雲自身だって言えるはずはないと思う。一番安心な可能性の考え方は、室町から引きつぎの、そうした陰惨な空気が、まだ瀰漫していた時代だから、よし因果物語からでなくとも、口からも、目からも、豊富に注入せられていたことと見ることだ。

それはそれとして、子供の無邪気な驚愕が、慈母の破滅を導くと言う形の方が、古くて作意を交えないものに違いない。

### 三

葛の葉以外の狐は、われわれの祖先と毫も交渉はなかったか。こちらから探りを入れてみよう。やはり劇関係の物から言うと、河竹黙阿弥の脚本の「女化おなけいなり稲荷月いなり麗夜」と言うのは、牛久沼の辺、

水戸海道の途中にある女化原の伝説を為組んだもので、筋の立て方は「大内鑑」に囚われ過ぎて  
いる。その事實は、葛の葉が義太夫の正本に纏まってから後に、起こった事柄として伝えられて  
いる。少なくとも、徳川末期の人々からは、極の最近に起こった実話と信じられていたのである。  
その実録の方では、常陸稲敷郡のある村の百姓忠七が、江戸からの帰り途、女化原を通って、一  
人の女に逢うた。その女を家に連れ戻って、妻としたところ、男二人、女一人の子を産んだ。あ  
る時、添え乳して寝た中に、尻尾が出た。子供が騒ぐので、為方なく、一首の歌を残して逃げ去  
った。

人間に近い生活をしたものとして、最後の抒情詩を記念に止めさすのも、吾々の民族心理の現れ  
だなどと、簡単な心理説明では説明はつかない。人間でない性質のある者まで、歌を読み残して  
いるのである。

女化原については、いま一つ本家争いをする者がある。常陸栗山の栗山（蜀山は大徳と言う）覚  
左衛門、行き暮れた女を泊めてやった後（蜀山は行き逢うた女という）夫婦暮らしをしている中  
に、同じ手順で化けの皮を露して、子を棄てて逃げ還った。これも歌を書き残したことになる。  
この方では、女化原と言わず、

みどり子が 跡を尋ねば、うなばかど原に泣く／＼ 臥す と答へよ

と原の名を読み込んでいる。蜀山人は、その家の主人代々顔長く口尖っていると書いている。こ

の話が記録せられる時分には、地名はすでに女化原となっていたのに、歌だけは、昔のままに固  
定していたと見える。百姓が耳から耳への口うつしの話に、なぜ短歌の挿入が必要なのだろうか。  
話し手などよりも、数段も上の境涯にいるものなることを見せるためであったことは、考えられ  
るのである。

馬琴などの仲間のよりあい話を録した「兎園小説」には、その隣国の下総にも、狐の子供のあつ  
た話が、しかも真正銘狐の子孫と自称する人の口から聞いた聞き書きが載っている。江戸下谷  
長者町の万屋義兵衛の母みねは、下総赤法華村の孫右衛門方から出た人の娘である。六代前の孫  
右衛門が、江戸からの戻り道、ある原中で女に会うて、連れ戻ったところ、その働きぶりが母親  
の氣に入って、嫁にすることとなった。子供を生んだ後、添え乳をしていて尻尾を出した。子供  
が泣き騒いだので、女はどこかへ逃げて行つた。いろいろ尋ねてみると、向うの小山に、子供の  
おもちゃの土のきせるや、土の茶釜が置いてあった。やはりこの辺にいないと言うこと  
になったが、この子成人の後孫右衛門を襲いだが、所の人は「狐おじい狐おじい」と言うた。後  
に発心して廻国に出たが、そのまま帰って来ないと伝えていた。

みねは幼少の時その家に行つて、狐の母が残したおもちゃを見たことがあったとある。これらはも  
う歌を落としている。土焼きのおもちゃを子供に持つて来て、置いて行つたなどは、近代的とで  
も言おうか。なまじつかな歌を残すよりも、憐れが身に沁むではないか。この三つの話は、土地

の近い関係から、だいたい同じ筋に辿られる。ここまで話が進むと、最初そんな愚かなことが、  
 と言うような顔をしていられたあなたの方の顔に、ある虚しさが見え出した。あるいはそうした事  
 実があったかもしれない、とお考え始めになったものと推量して異存はなさそうである。「狐お  
 じい」始め、女化原の二様の伝説では、別にその子が賢かったとも言っていないが、狐腹の子は、  
 概して<sup>しやうけん</sup>傷敏なようだ。しかし、狐の子だから、母方の猾智を受けるものと見るわけにはゆかない  
 伝説が、まだ後に控えているのである。

田舎暮らしには、智慧を問題にはしない。凡人の生活の積み重なる田舎の家の伝説には、英  
 雄・俊才の現れる必要は、一つもない。とにかくその家には、祖先以来、軒並みの人間以外の血  
 のまじっていることさえ説明出来れば、十分だったのに違いない。村人の生活はどんなことをも、  
 平凡化する方が、考えぐあいがよかったものらしく、この話などいまま少し古くには、しかつめ  
 らしい形で伝えられていたものと見られる。稲敷郡根本村の百姓と狐との間に生まれた子が、河  
 内ノ庄の岡見の家に仕えて栗林下総守義長と言うて、智略に長け、勇力優れた人であった。この  
 話は、天正ごろの事と言いが、それは疑えるにしても、前の三つよりは、古い形と信じてよいの  
 である。

## 四

同じような考え方の、いま一例をあげると、名高い物臭太郎<sup>ものくさ</sup>なども、江戸時代の信州に伝わって  
 いた形は、きわめてありふれたものになっている。「中昔の事なるに」と室町時代の「物臭太郎  
 の双紙」に見えた主人公は、伝説では江戸時代の人になっている。物臭太郎は、日本あるぶす登  
 山鉄道と言う方が適当な、信濃鉄道の穂高駅の近所にある、穂高の社の本地物なのである。だか  
 ら、こちらの話も、松本市から北西の地方で、根を卸したものと見てよからうと考える。つまり  
 物臭太郎出世譚の平凡化したものだ。

物臭太郎と言う人、ある時自分の田を作っていると、見知らぬ女が手伝いに来た。こんな働き者  
 なら、女房にしたらよからうと言う考えで、家に入れた。非常によく稼いでくれる。子が産まれ  
 て後、添え乳してまどろむ中、尻尾を出していた。それをよそから戻った物臭太郎——今は亭主  
 ——が見つけた。これは、とんでもないところを見た。しかし知らぬ風をしてやろうと、もう一  
 返長へ出て、今度は、ばたばた足音を立てて戻って、何喰わぬ顔でいた。ところがあけの日にな  
 ると、子供が騒ぎ出した。母親が姿を隠したのである。いじらしいから乳離れまでいてやってく  
 れと言ったが、とうとう戻らなかつた。その代わりには、その家がだんだん富み栄えて、長者に  
 なったと言うのである。

なぜこの人を物臭太郎と言うたのか判然しない辺から見ても、すこぶる古い話の「ある人」にあ  
 り合わせの、その地方の立身一番の人の名をくつつただけで、つまりは田舎人のそうした点に

対するものぐさから出たものであろう。これは「炭焼き」や「芋掘り」の山人の出世を助ける高貴の姫の話が、狐腹の家の物語に入り込んだものと見てよさそうである。松本平<sup>だ</sup>。辺は、玄蕃<sup>げん</sup>ノ尤<sup>じゅう</sup>のような長命の狐のいたところとて、いかさま狐の話が多い。

保福寺峠の麓、小縣郡の阪井は、浦野氏の根拠地であつた。浦野弾正尚宗の女は、小笠原家に嫁いで、長時を生んだ（また正忠の女、長時の妻とも）。この奥方の生みの母も狐であつた。浦野家では、それ以来、皆乳首が四つあることになった、と言っていた。小笠原の奥方ならびに、その腹の子たちには、そんな評判は立たなかつたが、それでも狐だけは、小笠原家につき纏うている。小笠原家が、豊前小倉に国替えの後、突如として狐が姿を現した。貸本屋本から芝居へ移つて、いままなお時々見聞きする小笠原隼人を中心とした小笠原騒動の一件は、由来が遠いところにあるのである。長時は、小笠原家には大切な人である。

蒲生氏郷も、狐の子だと言う伝えがある。偽書と称せられている「江源武鑑」と言うのにある話で、少なくとも「江源武鑑」の出来た時に、そうした伝説が、何かの書物か、民間の伝えにあつたことだけは信ぜられる。

江州日野の蒲生氏定の奥方が、急に逃げ出してしもうた。実は、三年前にほんとうの奥方をば喰い殺した狐が、後釜に据り込んでいて、忠三郎（氏郷の通称）を産んだのであつたと言う。さすれば、氏郷は狐の子であるから、秀いでたところがあるのだ、と見た人々の心持がわかる。蒲

生家については、別に狐腹なるための身体上の特徴は言い伝えていないようだ。

ここまで来れば、安倍晴明<sup>あまのあきみ</sup>の作つたと言う偽書——しかし江戸の初めには、すでにあつた——「舊釜内伝抄」によつて、葛の葉の話が、ちょっと目鼻がつきそうに見える。早急を尊ぶ態度の、おもしろくないことを証明するために、仮りに結論を作つてみよう。これは名高い話で、葛の葉の話の唯一の種のように言うているのであるが、この話は、江戸以前少なくとも室町のころには、すでに纏まっていたものと見られる。晴明の母御は、人間ではなかつた。狐の変化であつたのが、遊女になつて諸国を流浪しているうち、猫島に行つて、ある人に留められて、そこに三年住んだ。その間に子が出来たので、例の歌を残して去つてしもうた。子は成人して陰陽師となつた。都に呼びよせられた時、母の恋しさに、和泉国信太ノ杜<sup>つ</sup>へ尋ねて行つて拝んでいると、年経る狐が姿を顯した。それが、晴明の母の正体だつたというのである。

合理的な議論を立てれば、人まじわりの出来ぬ漂流<sup>うかれびと</sup>民の女だから、畜生と見て狐になつて去つたというのであろう。ことに信太ノ杜の近くには、世間から隔離せられていた村があつたから、そこから来た女だろつと言うようなことも言われよう。こんなあじきない知識も、後世にはその部落の伝説となるかもしれない。この記載が角太夫ぶしの正本を生み、竹本座の正本にまで発達したのだとして、これでまず、一通りの説明はつくようだが、これだけで説き尽くされたものと考えられては、はなはだ残念である。

「大内鑑」や「信太妻」の作者が、これだけの種に、脚色をつけたものと思われぬのは、もっと考へねばならぬいろいろの種を含んでいる点である。たとえば、なぜ童子あるいは童子丸という名が、葛の葉の子に与えてあるのだらう。篋篋内伝抄では、問題になっていない点である。意識上の事実もあろうが、多くは無意識的に、いろいろな記憶——時として個人の胸に再現するものを籠めて——を持ち出しているのである。「物臭太郎の双紙」と同じ傾向で、いわゆるお伽

双紙の中にこめられている「狐の双紙」と言うのを見ると、ある僧都が家にいると、乗り物をもつて迎える者が来る。それに乗って行くと、立派な家にはいった。僧都は、その女あるじと契りをこめることになる。しばらくその家で暮らしていたところが、ある日若僧が二、三人、錫杖をふり立てて出て来た。それを見ると、女たちは大騒ぎして逃げ散った。ふつと目を覚すと、御堂の縁の下で寝ていたのだ。畳と思うたのは、蓆のちぎれたものだったというような話で、とんと我々の耳にまだ残っている、狐につままれたお百姓たちの、いわゆる実験談そのままである。私どもの聞いた話は、たいてい狐もあっさりして、よくよく執念深い狐で通っている奴の外は、仏の利益がなくとも、背中の一つもどやされると、気のつく程度のものばかりである。この点、狐が呪法の上に主な役目をしなくなった時代を見ているのだと思われる。これは、後の話

が、そこに触れて行くことと思う。

右のお伽双紙の原画とまで思われるものが、平安朝でも古いところにある。三善清行、備中介であつたころ、聞いたことである。実際その当人をも知っているように書いてあるのだが。備前小日賀陽ノ良藤、妻に逃げられて気落ちしたようになっていたころ、菊の花に結びつけた消息を、一人の女が持つて来た。それには、ある身分の高い女が良藤を思っているよしが認めてある。良藤は、その女のところへ通い始めて、後には、家を出て女の家三年暮らした。そのうちに、子どもが出来た。良藤は先妻の子を廃嫡して、この子に後を継がせよう、とまで考えていた。ある日、一人の僧が杖を持って現れて、良藤の背中を叩いた。その女はそれと見るや、逃げてしまった。良藤は、自分の家の倉の床下、普通ならはいれそうもないところにいたのである。女はもちろん狐であつた。はい出して来た良藤は、真青になっていた。良藤の見えなくなつてから、家人は大騒ぎして、坊さんを招いて祈禱した功德で助かつたのである。

ここら来ると、葛の葉との縁は、だいぶ遠くなつたが、狐の人事関係は、よほど緻密になつたはずである。大祓の祝詞の国つ罪を見ても、祖先の中には、恥ずかしながら、いろいろな動物を性欲の対象に利用した事実のあつた事が推察出来る。しかし、狐のような馴れにくい獣を犯すことが、ありそうには思われない。猪との性関係の話が、今昔物語に見えたりするのは、猪の馴れた豚を対象にした事実から逆説出来るかもしれぬが、狐のごときはとうてい考へに能われぬところ

だ。だからいっさい、獣の子孫・獣の<sup>へんげ</sup>変化との恋愛譚は、皆人間の性欲関係からきり放して、考えねばなるまいと思う。

良藤の事は、今昔物語にも出ているから「狐の双紙」はその敷き写しとも思われるが、だまされ手を坊さんにしたのは、合点がゆかない。起こりは、どこにあるうとも、ひとまず民間の話になつていたものを、やや潤色して書いたのだらうと思う。

狐の人間との関係は、もつと溯つて言うことが出来る。平安朝の極の初め、嵯峨天皇の時に出来たものだが、内容はほとんど奈良朝気分を持つて、奈良以前の伝説を書いて置いた日本霊異記の中に、美濃の国の狐ノ直<sup>あたえ</sup>（また、美濃狐）と言う家に関した伝説が載っている。欽明天皇の御代、その家の祖先なる男が、途中で遇うた美しい女を連れ戻つて、夫婦になった。その女が、子どもを産んだ。その子の産とはとんど同時に、その家の犬がまた産をした。その犬の子が、翌年の春、庭を歩いてゐるその女房に咬みついた。驚いたあまりに、元の姿を願して、垣に逃げのぼつて、家を出て行こうとした。夫がなごりを惜しんで、これからも毎夜「来つつ寝よ」と言うのと、夜は来ることになった。それで子の名を「きつね」その獣の名も「きつね」というようになったとある。この子、力は人に優れていたのみか、その四代目の孫女に、馳けることきわめて捷<sup>はや</sup>く、力逞しい女が出てゐる。

この「狐ノ直<sup>あたえ</sup>」まで溯れば、まず日本における狐と人との交渉の輪郭は話し得たことになる。

## 六

日本の狐も、上古と近世には、やさしい感じを持つて語られているが、平安朝から後久しく、恐ろしくて執念深いものとなつたのは、<sup>たき</sup>厄<sup>に</sup>の修法の対象として使われたせいであらうと想像している。ところで、日本の動物中、そうした点で狐と勢力争いの出来るのは、まず蛇であらう。

蛇との交渉が古いところに多く、狐との関係は、わりあい新しい時代に殖えて来たようにさえ思われるのである。

蛇との恋で名高い話は、大和の三輪の神に絡んでゐるもので、だいたい二様になっている。晩に来て姿を見せない。どこの男だか知れないから、男の着物へ、娘が針をさして置いたら、窓から出て、三輪山にはいつていたと言うのと、いま一つ百襲媛<sup>ももよ</sup>と言つた方が、姿を見せてくれと男に言うのと、明日お前の櫛笥の中にはいつていようと言うた。箱を開けて見ると、蛇がいたので驚きの声を立てた。すると、おれに恥を見せたと言つて去つたと言うのである。百襲媛は事実皇族出の巫女であった。それに神が通うたのである。前の方には蛇のことはないが、三輪の神を蛇体と考へていたことは事実である。

この系統の話で、九州の緒方氏の伝説は、その家が元大神<sup>お</sup>田<sup>た</sup>で、三輪（大神神社）社に関係あつた家筋である点から、注意すべきものである。緒方氏の先祖は蛇である。自分のところへ通う男

の家を知るために、糸をとおした針を領にさし込んで、翌朝糸を伝うて行くと、姥が嶽の洞穴で止まっていた。中で非常に呻く声が出て、針が首にささって、自分はどう死ぬ、しかし、子はお前に宿っているから、それを育ててくれと言った。一度姿を見せてくだされと言うと、中から大きな蛇が首をつき出した。その孫にあたる人を「あかがり大蛇」と言つて、鱗のように皮膚がぎれていたと言う。それからして、緒方氏の家長になる人には、皆背中に鱗が生えているとある。日本中に、鱗や八重歯を一族の特徴とする家が、かなりあるようである。これがすなわち、前に言い置いた浦野一族の特徴と一つのものである。

三輪明神は、古いところでは、このように男と考えているようであるのに、中世から女と考えて来るようになった。謡曲の三輪などにもそれは見えているが、もつと古くから、そう信じられていたものらしく、少なくとも平安朝の末には、明らかに見えている。俊頼の「無名抄」には、三輪明神は、住吉明神の妻であつたが、住吉明神に棄てられたので、歌を詠んで住吉明神に贈られた。その歌は

恋ひしくば、とぶらひ来ませ。ちはやぶる 三輪の山もと。 杉立てる森  
と言うのだとある。これは、古今集の

わが庵は三輪の山もと。 恋ひしくば、とぶらひ来ませ。 杉立てる森  
の拗れた形にすぎない。

ところが、顕昭法橋の「顕註密勘」には、同じ歌が、こんな話の中に伝わっている。伊勢国奄芸郡に一人の狐師がいた。ある夜、山で鹿を待っていたところ、鹿は来ないで、闇の中にぎろぎろ光る大きな眼の物が来た。狐師が矢を射ると、逃げてしまった。その跡をつけて行くと、古塚の穴にはいつているようである。穴の外に、神女が一人いて言うには、あれは化け物である。自分はあの化け物に捕らわれて、大和からこへ来たものだ。あれを焼き殺してくれとある。で、柴を穴にうち込んで、化け物を焼き殺してしもうた。その跡が野中塚と言っている。神女は狐師と夫婦になって、子さえ儲けた。その後しばらくして、姿を隠してしもうた。狐師が悲しんでいるうち、母を慕うていた子供も、どこかへ影を隠した。神女の残して行った「三輪の山もと」杉たてるかど」によって、大和へ尋ねて行つて、三輪の社を拝んでいると、女房と子供の姿が、神殿から現れた。その後狐師も神になった。これが由緒で、三輪の祭りには、奄芸の人がわざわざ参加に出かけるのだ、と言う風の伝えになっている。神女とあるのは、女神の意味でなく、巫女を言うのだらう。

この話などはいま一転すると羽衣伝説になって来る。内地の羽衣伝説では、天女の子を問題にせぬようだが、沖繩になると、子供が重要な役まわりになっている。宮古島の漲水御嶽と言う拝所の由来には、女に通うた蛇が、女児三人孕ませて後、自分の種姓を明かして去った。約束通り三年目に、漲水へ連れて行くと、父の大蛇が姿を見せたので、母は子を捐て逃げ出したのに、子

どもは何とも思わないで、一人一人首と腰と尾に乗って、蛇とともに御嶽の中に飛び入ったとある。三輪の神女と子との神になった話に似ているばかりか、糸をかけて男の家をつきとめる型まで含んでいるのである。

銘刈子<sup>めかりし</sup>と言う人は、水浴中の天女の「飛び衣<sup>とぎ</sup>」を匿して、連れ戻って宿の妻として、子を二人までなされた。ある日母なる天女が聞いていると、弟を守りすかしている姉娘の子守り唄に「泣くな泣くな。泣かなかつたら、おっかさんの飛び衣をやるう。飛び衣は高倉の下に匿してある」と無心に謡うのを聞いて、飛び衣の在りかを悟って、それを着て上天したと言う。

子どもの無心でしたことが、親たちを破局に導く点は、これまで挙げた狐の話の全体と通じている。太古の団体生活の秘密は、子供に対しては、とりわけ嚴重に守らねばならなかった。成年式を経ない者に、団体生活の第一義を知らせると言う事は、漏洩<sup>もく</sup>の虞<sup>あや</sup>れがあり、またしばしばそうした苦い経験が積まれていたからである。いま一つは、無心な子供に、神意を託宣せられると言う信仰である。この二つの結びつきが、この類の伝説の基礎にはあつたらしい。

七

父と母との間に横たわっている秘密を発<sup>あか</sup>く役を、子どもが勤めることについて、もっと臆測がかった考えを、臆面なく述べさせていただく。よその部落と部落、少なくとも非常に違った生活条

件を持っているものと、てんでんに考えおうている部落どうしの間に、結婚の行われた時には、事実子どもを無心の間諜<sup>と</sup>と見ねばならぬ場合も、起こりがちだったことと思われる。

しかし一方、夫と妻とが別々に持つ秘密が、子どものために調和せられてゆくこともある。これが、社会意識の拡がって行く、一つの道でもあつた。子どもが発くまでもなく、こうした結婚の、破局に陥らねばならぬ原因は、それぞれの話に潜む旧生活の印象が、それを見せている。それは、その母が異族の村から持って来た、秘密の生活法の上にあつたのである。

沖繩の話のついでに、いま一つ言うと、先島（八重山・宮古諸島）辺ではよく、あの一族では何の魚類、この門中では某の獣類と言う風に、ある家族に限って、喰うことの禁ぜられている動物が、たいていどの家々にも、一つづつはあるようだ。たとえば、鱧・海亀・鮪・儒艮<sup>ぐん</sup>・犬・永良部鰻<sup>えりま</sup>のような物に対して、嚴重な禁制が保たれているのである。そうしてその理由を、祖先がその動物に助けられたから、または祖先そのものだからと言うたりしている。祖先を動物とするうち、著しいのは、八重山人は蝙蝠<sup>ふぶ</sup>の子孫、宮古人は黒犬の後裔と称する事である。二つの島人どうし互いに、そう言って悪口をつきおうている。だからこの島々では、家々で大事の動物のある上に、島としての疎かならぬ生き物があるわけなのである。

部落を拡げて考えれば島となるが、小さくして見れば、家々であり、一族である。つまり、一族の生活を規定し、ある信頼を担うている動物のあることが考えられる。津堅<sup>つげん</sup>の島（中頭郡）では、

島の六月の祭りを「うふあなの拌<sup>ふま</sup>」と言うて、そのころあたかも寄り来る儒<sup>ぶ</sup>良を屠<sup>ころ</sup>つて、御嶽<sup>み</sup>嶽<sup>たけ</sup>に供える。そのあまりの肉や煮汁は、島の男女がわけ前をうけて喰う。島以外の人は、島の中に、儒<sup>ぶ</sup>良御嶽<sup>み</sup>なる神山があつて、この人魚を祀<sup>まつ</sup>っていると言うが、島人に聞けばきつと、苦い顔で否定する。そうして昔は、人魚でなく、海亀を使うたと言う。しかし今こそ儒<sup>ぶ</sup>良が寄らなくなつたので、鱈<sup>たか</sup>を代わりに用いることにしているのは事実だが、海亀は現にたくさんいるのだから、その来なくなつた代わりに使うたものとはうけとれぬ。何にしても、特殊な感情を、これ海獣に持っていることだけは明らかである。また、この島と、呼べば聞えそうな辺にある、一つの土地では、血縁の深さ浅さを表す語に、まじじええか・ぶつぶつええかと言うのがある。ええかは親類、まじじは赤身、ぶつぶつは白いところすなわち、脂身である。死人の赤身を喰べるのが近い親類で、遠縁の者は、白身を喰うからだと説明している。

この二つの話に現れた、死人の命を肉親のからだに生かして置こうとする考えと、いま一つ、神および村の人々がともに犠牲を喰うと言う伝承とを結び付けて見て、気のつくことはこうである。動物祖先を言わぬ津堅の島にも、かつては儒<sup>ぶ</sup>良に特殊な親しみを持っていたらしい。それがだんだんに、一つ先祖から岐れ出て、海獣で先祖のままの姿でいるといった骨肉感を抱くようになり、祖先神の祭りに右の人魚を犠牲にして、神と村人との相嘗<sup>あひな</sup>に供えたものであらう。

そう言えば、黒犬の子孫だと悪口せられる宮古島にも、八重山人などに言わせると、犬の御嶽<sup>み</sup>が

あつて、祖先神として敬うているなどと言う噂もする。

こうした事実や、考え方が、当の島々には行われていないかもしれない。だが少なくとも、そうした噂をする、他の島々・地方（じかた）の人々の見方には、その由来するところの根が、かえってその人々の心にもあるのである。めいめいの村の古代生活に、引き当てて考えているにすぎないのだ。これをすぐさま、とうてみずむのなごりと見なくてもよい。が、話のついでに少し、この方面にも、探りだけは入れて置こう。

# 八

いったい沖縄の島々は、日本民族の核心になった部分の、移動の道すじに遺つた落ちこぼれと見るのが、一番ほんとうの考えらしい。内地にあった古代生活の、現に琉球諸島に保存せられているものは、非常に多い。さすれば、この南島にある民間伝承の影が、一度は、我々の祖先の生活の上にも、<sup>き</sup>響<sup>ひび</sup>していたことも考えられなくはない。

琉球女は、今も長旅や嫁入りには香炉を持って行く。その香炉は神を表しているものである。たいていは、元の家の仏壇から神棚へ祀り替えられるほど、年代を経た先祖の神様と考えられているようだ。しかしこの女の持ちあるく香炉は、だいぶ意味の違うた物のようである。

女の香炉は、母から伝わる。根神<sup>ねかみ</sup>といわれている祖先神の香炉は、根所<sup>ねどころ</sup>なる本家にあるばかりで、

勝手に数を殖やして、持ちあるくことは許されていない。この香炉は、女だけの祀る神なのである。男とさえ言えば、子すら、夫すら、拜む事も、お撤りさきを戴くことも禁ぜられている。沖繩本島では、だんだん意義が忘れられて、仏壇の位牌を持ち出したものに考える人もあるが、それでもなお、この香炉に対する信仰の形は近代化しきつてもいない。八重山の石垣島では、とりわけこの考えが著しく残っている。この島では、女の香炉をこんじん(古風にはかんじん)と発音する)と言う。祖先かと言えば、祖先でもなく、村の神かと思えば、村の神でもない。ただ知れているのは、母から娘へ、順ぐりに譲って行く神だと言うだけである。おそらく、図極もろぎくの世の母から、分け伝えて来た神かと思われる。亭主にも、息子にも拜ませないで、女ばかりの事える神が、沖繩の家庭にはあることになるのである。琉球の神人かみひとはことごとく女性ではあるが、拜むことは、男ももちろんするのである。にもかかわらず、男の与らぬ神の存在は、どう言うことを示しているのであろう。

村々の生活を規定する原理なる庶物は、てんでんに違っていた。少なくともお互いに異なる原動力の下にあるものと考えていた。こう言う時代の村と村との間に、族外結婚が行われるとすれば、男の村へ連れて来られた女は、かわった生活様式を、男の家庭へ持ちこむことになる。ほかの点では妥協しても、信仰がかった側の生活は、容易に調子をあわせるわけにはいかなかったであろう。それに、神とも精霊とも、名をつけることは出来ないでも、根本調子となつて信仰が、

一つ家に並び行われている場合、妻の信仰生活は、いつも亭主側からは問題として眺められたわけであらう。事實はそんなにまで、極端ではなかったらうと思われるが、その俤を伝える物語は、この秘密の尊重と言う点に、足場を据えている。これに、信仰のだんだん純化せられて来た時代の考え方を入れて、説明するとわかり易い。

妻がその「本の国」の神に事える物忌みの期間は、夫にもうかがわせない。もしこの誓いを夫が破ると、めおと仲は、即座にこわれてしまう。見るな、と言われた約束に反いた夫の垣間見が、とんだ破局を導いた話は、子どもが家庭生活をこわした物語同様、数えきれないほどにある。

垂仁天皇の皇子はむちわけが、出雲国造の娘ひなが媛の許に始めて泊まって、そのようすを隙見すると、おろちの姿になつていたので逃げ出すと、媛の蛇は海原を照らして追うて来たたとある。

この話に出産の悩みをとり込んだのが、海神の娘とよたま媛が八尋鰐あるいは、竜になつたと言う物語である。これまで重く見られた産のためとする考えは、むしろ、後につき添うた説明である。

おなじことはいざなぎの命・いざなみの命の離婚の物語にも、言うことが出来る。見るなと言われたのに、見られると、八つ雷(かみ)（雷は古代の考え方によれば蛇である）が死骸に群がっていた。それを見て逃げ出した夫を執とり追跡したと言うのも、ひなが媛の話と、ちつとも違っていないではないか。死骸を見露して恥を与えたとして、怒つたとするのは、やはり後の説明なのであった。

これらの話に爬虫が絡まっているのは、わけのあることである。異族の村の生活を規定する信仰の当体を、庶物の上に考えたからである。さらにその上に、長虫を厭う心持ちの影を落としたのは、異族の生活を苦々しく眺めがちの心持ちから来たものではあるまいか。

後々には、一つ先祖から出た血つづきの物と見、また祖先の姿をその物にうつして考え、さらに神とまでも向上させるようになったとも思われるが、もつとうぶな形の信仰が、上の物語の陰に見えるではないか。

たとい、我が古代にとうてむを持った村々が、この国土の上になかったとしても、そのさらに以前の故土の生活において、そうした生活原理を持たなかったとは言えないようである。神の存在を香炉に翻訳して示すようになったよりも以前の、こんじんの形を考えてみれば、それが、儒艮であり、豚・海亀・鮑・犬であったかもしれないのである。さなくとも、異族の村から妻の将来した信仰物が、女でなくては事えられぬ客神（まろうどがみ）として、今も残っているだけの説明はつく。

とうてみずむと、外婚とを連絡させて考えているふれいざあ教授は、奪掠せられて異族の村に來た女が、きまつた数だけの子どもを生めば、村から逐い出される例を挙げている。「外婚」のなごりとして、「つま別れ」の哀話が限りなく発展して來たわけはこの点から考えられそうである。とうてみずむの対象は、動物に限らない。植物も、鉱物も、空気も、風も、光線も、それぞれの

村の生活を規定するものとして、信仰生活の第一歩を踏み出させたものである。私はこれまで祖先としての考えと、とうてむとを別々にして來た。我が国にもある植物や、鉱物が、人間と結婚して子を生んだと言ふような話を、即座にとうてみずむの痕跡と見てしまいたくなかつたためである。

このはなさくや媛や、いわなが媛の名が、たんに名たるに止まらないで、生命のまじないに関連していたのを見ると、木の花や、巖石をとうてむとして見た例が、見えぬでもない。寿詞・祝詞に、植物や、鉱物によって、長寿を予祝する修辭法の發達しているのも、單純な譬喩でなく、やはり大山祇神がしたような、とうてむによるまじないから起こっているのかもしれない。

神道の上で、太陽を祖先神と考えるようになったのは、一つや二つの原因からではない。が、大和を征服した団体が、日光に向かう（すなわち、抗う）とか背負うとか言うことを、大問題にしたと言ふ伝えも、祖先神だからと言ふところに中心が置かれてはいるけれども、やはりこの方面から説く方が、すらりと納得が行くようである。

とうてむには、世襲せられるものばかりでなく、一代ぎりのものもある。おおさざぎの命と木菟ノ宿禰の誕生の際の事実は、この例から説くべきものかもしれないし、ほのすせり・ほてり・ほおりあるいは、ほむちわけなど言う名も、一つ範圍に入るものとも思われる。この「葛の葉の話」では、とうてみずむの存在を、どこどこまでもつきとめているわけにはいかない。ただ上の話の

元だが、異族の村から来た妻、子のためには母なる人だけが、異なる信仰対象を持っていたことだけの説明の役に立てば、それでよい。

## 九

妻の秘密生活の期間は、すなわち、信仰当体と近い生活に、はいっている時である。これを覗いたために、破局が来たと言うだけのことが、記憶として、残った幾代の後の、一番自然な解釈は、ひなが媛のような話になるのである。異族の村の信仰の当体なる動物を、信仰抜きに、すぐさまその人の、その際に現れていた姿とする。

書物の記載を信じれば、わが国の婚姻史では、母の許へ父が通うて来たと言う例話よりは、外族の村から、母が奪われて来たと言える場合の方が、よほど古みを帯びている。母方で育つて母系に織りこまれるよりも、父方で成人する父系組織の方が、前にあったようである。もちろん、違つた村々に、違つた制度が、並び存したことも考えられるのであるが、だいたいは、世間の人の想像と逆さまに、父系組織の方が古いようである。

母系も古くからあつたに違ひない。しかしその記憶は、かなり後まで残っていた。「親」の意義が分化して、おや・みおやと言う大昔の語が、母の意に使われたことは、鎌倉時代までもわかつている。そう言う語の行われている間、その組織も行われていたと言うのではない。さらに新

しい父系制度が行われていても、語だけは残つて母の家で成人した子を、父が迎えとることが、久しく続いたことを示していたと言うのである。

想像にわたることであるが、我々の考えられる領分での、一等古い形は、子を生んだ母が何かの事情で、本の国に戻つてしまつて言う風のものである。前に出た三つのこととわたし（絶縁宣誓）の話は、さきに言つた三輪山の話などよりは、古い姿を見せている。異族の村から来た妻の話は、いまだに地方の伝説に痕跡を止めている。たいていは逆に、嫁入つた国の姿に変わる事になった。池の主にとられた娘が戻つて来た。そうして、池に帰る姿を見れば、大蛇になつて水に飛び入つたなどと言う類である。

話をはしるために申す。私は、大正九年の春の国学院雑誌に「姥が国へ・常世へ」と言う小論文を書いた。その考え方は、今からは恥ずかしいほど、合理式な態度であつた。その翌年かに、鳥居龍蔵博士が「東亜の光」に出された「姥の国」と言う論文と、あわせて読んでいただくことをお願いして置いて、前の論文の間違つたところだけを、訂正の積もりで書く。

「姥が国」と言う語はすさのおの命といないの命との身の上に絡んで、伝わっている。すさのおの命は亡母（すなわち、姥）いざなみの命のおられる根の国に憧れて、姥が国に行きたいと泣いたとある。いなの命は熊野の海で難船に遭つて、姥が国へ行くと言うて、海にはいった。この母は、海祇の娘たまより媛をさすのは、もちろんである。うつかり見れば、その時々偶発語と

も見えよう。しかしこれは、われわれの祖先に共通であった歴史的の哀愁が、語部の口拍子に乗って、時久しくまた、たびたびくり返されねばならぬ事情があつたのであらう。

この常套語を、合理式にまた、無反省に用いて来たのを、記・紀は、そのまま書き留めたのである。以前の考えでは、故土を離れて、移住に移住を重ねて行った人々の団体では、母系組織の下に人となった生まれの国を、憶い出し憶い出したその悲しみを、この語に籠めて表したのが、いつか内容を換えることになったのだと説いたと思う。しかしこうした考えは、当時その方向にいた世間の母系論にかぶれて、知らず知らずに出て来たのであつたらう。やはり、我々の歴史以前の祖先は、物心つくかつかぬかの時分に、母に別れねばならぬわけがあつたのである。母を表すはずのおもなる語が、多くは乳母の意に使われる理由も、ここにあるのかと思う。とにかくにも、生みの子を捐<sup>す</sup>てて帰った母を慕う心が「妣の国」と言う陰影深い語となつて現れたのであらう。

脇道に逸れた話が、葛の葉の子に別れて還る話の組み立ての説明に役だったのはよかつた。子どもと村の秘密行事との関係、神話と子どもとの交渉は、前にすでに書いたが、その上に、子を生むことが成婚の理由でもあり、同時に離縁の原因にもなつた古代の母たちは、その上に夫と違つた秘密な生活様式のためにも、呪われていたのであつた。

## 10

日本の神々と、動植物との交渉を考えると、動物が神であることの外に、祖先神となつてゐる例も、ちらちらある。その上神の使わしめまたは、使い姫といわれる者が、たくさんある。人によつては、これをとうてみずむのなごりと考える向きもあるようだが、こればかりでは、とうてむの語に叶うか叶わぬかが、先決問題になる。

動物ばかりか、神々によつて、嗜好の植物もある。そのうらにはまた、ある神の氏子に限つて、利用することの禁じられていたり、喰う事を憚らなければならぬ種類が、動物・植物に通じて、多くあることは、柳田先生その他が、論ぜられもし、報告せられもした。この方面には、ことに植物の領分が広いようである。たいていその原因として、その動植物の障碍のために、神が失策せられたからの、憎しみを頒つのだと伝えている。この神の失策とする説明は、おそらくある神話の結びつきがあつて、元の種をくるみ込んでしまふたものだと思う。元の種なる伝承が忘れられる世になつて、民間哲学が、その神話の方へ、原因をひきつけて行つたのである。その神話というのは、全能なるべき神の為事<sup>しごと</sup>があまのじやくの悪精霊のために妨げられたために、不完全な現状があるのだと言う説明である。これは逆に、悪精霊が失敗して、神が勝つと言う風にもなつてゐる。

右の神の企てをしこじらしたり、完成させなかったりしたと言う神話の精霊の位置に、神と感情

関係の深い動植物を置いて、説明をしたのだ、と言う見当を立ててみればわかる。

神の常用物なり、嗜好品なりを、神の氏人が私するのは、憚り忌むべきことであった。それが忘れられて、ともかく神に関連しての憚りだからとの見方から、すっかりうらはらに考えるようになった。白い鶏は神のおあがり物だから、それを私せぬ習わしが本を忘れ、末だけになって、宵鳴きをして、神を驚かしたことがあったので、神がお憎みになっているのだと言う。あるいは神がその木に憑ることを好まれた木や、神の御贄に常住供えた植物を遠慮する心持ちが、反対に神がその植物に躓かれたからの憎みを、氏人としては永劫に表現する責任があるのだ、と説明したりしている。神のための供物が、そうした誤解から、御贄の数に入らなくなるのも、自然である。それとともに、神との相嘗に供えられた御贄の品が、氏人の一つの根から岐れた物で、神にも近いものとする考えのあったことは、述べて置いた。もしこう言う推定を進めて行くことが構わないなら、植物はしばらく措いて、動物の方は一つの大胆な小結論に届く。

記・紀からよく引かれる、猿の声を伊勢の皇大神の使いと考え、白猪を胆吹山神の使いと見たと言う伝えは、はたして近代の使わしめと同じ内容を持っているか、どうか疑わしい。しかし、力の優れたものに役せられる精霊が、そうした姿なり、声をもって、神の命じた用をたしに来る、とした考えのあったことだけはわかる。

使わしめの考えは、これと離してみても、古くからある。「手代」と言うのも、奈良時代にすでに見えた語で、神の手そのものとして働くものである。この為事が人間に移って、手代部なる部曲さえ出来た。武家時代にはみさきと言うたようだ。神の前驅者の意であらう。神慮に随う部分は、役霊としての要素を持っているが、その成立には、なお一つ違つた側がある。

犠牲をいけにえと訓むのは、一部分当たって、だいたいにおいて外れている。にえは、神および神に近い人の喰う、調理した喰べ物である。いけは活け飼いする意である。いつでも、神の贄に供えることの出来るように飼うている動物を言う。同時に、死物のような植物性の贄と、区別する語なのである。我々の国の信仰の溯れる限界は、ここまでである。しかしなお一步を進めるだけの材料はある。供え物なる動物・植物の容れ物は、どうやら、その中に、神もはいられた神座の変化であるように見える。神と、その祭りのための「生け贄」として飼われている動物と、氏人と、この三つの対立の中、生け贄になる動物を、軽く見てはならない。それは、ある時は神とも考えられ、またある時は、神の使わしめとも考えられて来たのである。

遠慮のない話をすれば、属性の純化せなかった時代の神は、犠牲料と一つであったように考えられる。そうして次の時期には、その神聖な動物は、一段地位を下げられて、神の役獣と言う風に、役霊の考えの影響をとり込んで来る。そうした上で、一方へは、使わしめとして現れ、一方へは神だけの喰い物と言うように岐れて行く。この次に出て来るのが、前に言うた、神の呪いを受け

たもの、と言う考え方である。

稻荷の狐は、南方熊楠翁の解説によれば、吒枳尼修法の対象なる吒枳尼<sup>だきに</sup>と言う狼のような獣の、曲解せられた物だと言う事である。それは外来のものであるが、固有の使わしめと思われているものにも、この類の役獣がありそうな暗示にはなる。山王の猿は「手白の猿」と称せられたようである。これは使わしめの意義を、正しく見せてはいる。けれども、山王権現に対するおおよまぐいの神の本体が、もつとはつきりせぬ間は、生得の使わしめかどうかは、疑いの余地がある。鳩・鴉・鸞・鼠・狼・鹿・猪・蜈蚣・亀・鰻と言う風に、社々の神の使わしめの、だいたいさまっているもの、犠牲料の動物の側から見れば、説明がつく。

## 二

ところが一方また、地主神を使わしめあるいは、役霊と見るような風も、仏教が神道を異教視して征服に努めた時代から現れて来た。そうなると、後から移り来た神仏に圧倒せられて、解釈の進んだ世に、神としての地位は、解釈だけは進む事なく、精霊同時に化け物としての、とり扱いを受けねばならぬことになった。

以前、坪内博士も脚色せられた葛城の神ひとことぬしのごときは、猛々しい雄略天皇をさえ脅した神なのに、役ノ行者にはさんざんな目にあわされたことになっている。逍遙先生はさらにぐっ

と位置をひきさげて「真夏の夜の夢」などに出て来るような、化け物にしてしまわれた。

おなじ役ノ行者に役せられた大峰山下の前鬼・後鬼<sup>ごき</sup>と言う鬼も、やっぱり、吉野山中の神であったもの、と思われる。前鬼・後鬼ともに子孫は人間として、その名の村を構えている。仏者の側で似た例をあげれば、叡山に対しては、八瀬の村がある。この村の祖先もまた「我がたつ杣」の始めに、伝教大師に使われた鬼の後だと言う。

いったいおにと言う語は、いろいろな説明が、いろいろな人で試みられたけれども、得心のゆく考えはない。今勢力を持っている「陰」「隠」などの転音だとする、漢音語原説は、とりわけこなれない考えである。聖徳太子の母君の名を、神限<sup>かみくま</sup>とも鬼限とも伝えている。漢字としての意義は近くとも、国訓の上には、鬼をかみとした例はない。ものとかおにとかにきまっている。して見れば、これは二様にお名を言うた、と見る外はない。この名は、地名から出たものなるは確かである。その地は、畏るべきところとして、半固有名詞風におにくまともかみくまとも言うていたのであろう。二つの語の境界の、はつきりしなかった時代もあったことを示しているのである。強いてくぎりをつければ、おにの方は、祀られていない精霊らしく思われる点が多い。

八瀬の村は、比叡の地主とも見るべき神の子孫と考えたもので、その祖先を鬼としたものであろう。この村は延暦寺に対して、寺奴とも言うべき関係を続けていた。大寺の奴隷の部落を、童子村と言う。寺役に使われる場合、村人を童子と言うからである。八幡の神宮寺などにも、童子村

の大きいのがあった。開山の法力に屈服して、驅使せられたおにの子孫だと言わぬ童子村にも、高僧の手で使わしめのごとくせられた地主神の後と言う考えはあつたろうと思われる。童子が仏法のために、力役に任ずる奴隸の意味に使われたところから、殿上人の法会に立ちあはたらく時の名を「堂童子」と言うた。童子と言うのは、寺奴の頭のかっこうから出た称えである。ばらけ髪をわらわと言ひ、髪をはらにしている年ごろの子どもを、髪形からわらわと言ひに準じて考えると、寺奴の髪をあげずにばらかして、いわゆる「大童」と言つた髪なりでいたからである。柳田先生の考えられた「禿」とも「毛房主」とも言う、得度せぬ半僧生活を営んだ者も、元は寺奴から出たのである。

葛の葉の生んだ子を「童子」「童子丸」と言うたのも、ここに根拠がありそうに見える。鬼は、仏家の側ばかりで言うのでなく、社々にもあることである。村里近い外山などに住み残つていた山人を、我々の祖先は祭りに参加させた。そうしてそれをも、おにと言うたらしい。生蛮人を畏き神と称した例はあるから、神とおにとの区画がはっきりすれば、こう言う荒ぶる神は、やはり鬼の部にはいつて来ることになつたのであらう。

江戸の大奥で、毒見番を「鬼役」と言うたのも、昔の手代部の筋を引いたらしい為事である上に、響きこそ恐ろしけれ、名にまで、その佛を留めているのは懐かしい。

社についていた神の奴は、中古以来「神人」と称えている。かむずこと言う語も、後には内容が

改まつているが、元はやはり字義どおりの神奴であらう。さつきも話に出た、伊勢の奄芸郡の人が、祭りに参加するなど言うことも、三輪の神人が山川隔てた北伊勢にいたことを見せているのである。こうした村を、やはりたんに「村」あるいは神人村と言うていた。

今では大阪市になつた天王寺の西隣の今宮村は、氏神としては広田の社を祀りながら、京の八阪の社に深い関係があつた。祇園の神輿は、この村人が行かぬと動かぬと誇つて、祭りには京へ上り上りしてゐた。しかもこの村は、四天王寺とも特別な交渉を持っていたようである。幸いなことには、今宮の村は、ほかの村から變つた扱ひは受けていなかった。が、たいていこうした神人村は、後世異なる待遇を他の村々から受けることになつた。近世の考え方からすれば、神事にそいう村が与ると言うのは、もつたないことのように見える。成立からして社寺に縁の深い村が、奴隸だということ以外に、いま一つの余儀ない理由から、卑しめられるようになって行つた。等しく奴隸と言うても、家についた者の中、家人など言う類は、武家の世には御家人となり、侍となつて、良民の上に位どられるようになったが、社の奴隸は、いわれない侮辱を忍ばねばならなくなつた。

これらの村人は、みさき・使わしめの類を、自由に驅使することの出来るものと、世間からは見られていた。だから、その社の保護に絶つてばかりいられぬ世になると、手職もしたようだが、呪術を行つて暮らしを立てて行つた。またその事えている神の功德を言い立てに、諸国を廻る

ようになった。その村人の特別な能力が、他の村人からはこわがられる。呪詛を事とすると考えられるようになって、恐れがだんだん忌み嫌いに移り、長い間には卑しきと変わって行く。神人の本村はもとより、漂泊した村人が旅先で定住して、構えた家なり村なりが、やっぱりそうした毛嫌いを受ける。「おさき持ち」「犬神筋」「人狐」など言う家筋として、人交わりのならぬものとなったのも多い。

神人の念ずる神は、不思議にも、所属の社や寺の本殿・本堂に祀るところの本筋の神仏でない場合が多いようである。漂泊布教者は、大方は、神奴・寺奴出身の下級の人々であるが、その本所の本筋の神仏を持つて歩いたものと、そうでないのがあったようである。神人・童子以外にも、いろいろな意味の半俗の宗教家が流離してついには偉大な新安心を流布することにもなった。それはおもに、得度することの出来なかった寺奴の側で、神人の末は、多く浮かぶ瀬がなかったようである。

高野山往生院谷の萱堂かやどうの聖は、真言の本山には寄生物とも言うべき念仏の徒であった。これも元は、紀州由良ノ浦の海人から出た寺奴であろうと思われる。祇園の神人であった撰津今宮村の神は「広田」であることは前に述べた。三輪の神人なる菴芸の里人の齋いらいいた稲生の古社も、三輪明神には、関係がないようである。この事については、いろいろな事が考えられる。第一は、何の血縁もない奴隷には、家の神を拜ませることをせなかつたから、自由のなかつた神奴も、信仰

は、古くから強いられずに来たものと考えられる。第二は、神奴をおにの後と見ることが出来れば、祖先が信仰せぬ神の庭に臨んだ習慣をそのまま、祭りの人数には備わつても、祀るところはその祖神なるおにであつたであらう。第三は使わしめを、神奴の祖先と考えたかもしれない、と言う点である。神の内容が分解して、手代てしろなる「神使」の属性が遊離して来ると、神・神主の間に血族関係を考える習わしを推し及ぼして、神使いの血筋としての神奴と言う考え方が、出て来ることもありそうである。そうすると、元来神奴が持ち伝えて来た信仰の対象の上に使わしめの姿が重なつて来るわけになる。こう言う風に想像してみると、神人が使わしめを駆使するようになる道筋も、わかるようである。いずれにせよ、神人・童子ともに、普通と違つた祖先を持つてゐるとせられたことだけは、事実らしい。そう言うところへわり込み易いのは、動物祖先の考えである。

### 三

安名と葛の葉の住んで、童子を育てたと言う安倍野の村は、昔からの熊野海道で、天王寺と住吉との間にあつて、天王寺の方へよつた村である。その開発の年代は知れない。謡曲「松虫」に「草茫々たる安倍野の塚に」とあるが、そうした原中にも、熊野王子の社があつて熊野の遙拝所になつていたことは、平安朝末までは溯られるようである。この社から、さらに幾つかの王子を

過ぎて、信太に行くと、ここにも篠田王子の社があった。宴曲の「熊野参詣」と言う道行きぶりに、道順が手にとるように出ている。安倍野と信太との交渉はこれ位しか知れないのだから、今のところは必然の関係が見出されそうもない。

童子丸とか、安倍ノ童子など言う名は、特殊な感じを含んでいる。作者の投げやりにつけたものと思えるかもしれないが、そうではない。類例のある名なのである。平安朝の中ごろからは、ちよくちよく見えて、頼光に髯をしかけた鬼童丸、西宮記には、秦ノ犬童子と言う強盗の名がある。その同類に、藤原ノ童子丸と言うのも見えることは、南方翁が指摘せられた。

だが、角太夫の信太妻以来、歌舞伎唄にも謡われた葛の葉道行きの文句には、「安倍の童子が母上は」とある。この辺の詞は、説経節伝来のものだろうと感じられるものである。「安倍ノ童子」と言う名は、古くから耳に熟して来たために、固有名詞らしい感じの薄い語ながら、ある落ちついた味はあったものであろう。かならず、久しい間くり返されたもの、と思われる親しさがある。ただ、安倍氏の子ども、安倍氏（晴明）になるところの子ども、と言うだけのことはあるまい。私は、この安倍野の原中に、村を構えた寺奴の一群れがあって、近所の大寺に属していたものではないかと見当をつけている。その寺はおおかた、四天王寺であろうが、ひょっとすれば、住吉の神宮寺かもしれない。いずれにしても、その村人を「安倍野童子」と言い馴れて、当時の人の耳に親しいものであったところから、「信太妻」の第一作と思われる語り物を語り出した人の口に

乗って、出て来た名ではなからうか。たんにそればかりでなく、ほかの神人・童子村にもある動物祖先の伝説が、この村にもあって、村人を狐の子孫としていたのではあるまいか。

仮りに話の辻褄をあわせてみると「安倍野童子」たちに伝えがあって、自分たちの村からは、陰陽博士の安倍晴明が出ている。晴明の母は信太から来た狐の化生であった。だから我々は狐の子孫になる。世間で「安倍野童子」と自分らと呼ぶのは、晴明の童名をとったものだ、と言う風に信ぜられていた。まずこう考えてみると、ある点までは纏まりがつく。が、事実はそんなに、整頓せられたものではあるまい。

説経節は元来「讃仏崇」の理想から、天竺・震旦・日本の伝説に、方便の脚色を加えて、經典の術義を試みたところから出たものであろうが、仏教声楽で練り上げた節まわしで、聴聞の衆の心を惹く方に傾いて行って、だんだん、布教の方便を離れて、生活の方便に移り、さらに芸術化に向かうものと思われる。「三宝絵詞」や「今昔物語」はあるいはその種本ではあるまいかと考えて、王朝末には、説経師の為事が、やや効果を表して来たのではなからうか。そうして、だんだん身につまされるようなものにかわって来て、来世安楽を願わせるために、現世の苦惱を嘗め尽くした人の物語を主とすることになって、「本地物」が生まれて来たのではあるまいか。この芽生えは、すでに武家の始めにあったらしい。

が、社寺の保護の下に、大した革命の行われることなく、長日月を経るを例とした我が国の芸術

の一つとして、やはり保守一点ばりでおして来たものと思われる。それが、三味線の舶来以後、にわかに歩を早めて進んだ。そして、説経太夫が座を持って、小屋の中で語るようになるまでには、傘の柄を扇拍子で叩いた門端芸人としての、長い歴史があったであらう。

説経には、新古二様の台本があったらう、と言うことは前に言うた。新しい台本の出来たのは、それが正本として刊行せられた時から、さのみ久しい前ではなからう。新しい台本の出来る前に、古い台本を使う時期が、かなり長かったのであらう。簡単な古い説経に、潤色を施して出した新しい正本では、古くから世間に耳馴れた古説経持ち越しの知識は、そのままにしていたことと思われる。だから、今ある説経の中には、聴衆の知識を予期しているところから出た省略やら、最初の作物なら書き落とすはずのない失念などが、散らばって見える。角太夫の「信太妻」にさえ、そんなところがある。

「信太妻」は、どの社寺の由来・本地・靈験を語るのか明らかでない。しいて言えば、信太ノ森の聖神社か、その末社らしい葛の葉社の由来から生まれて、狐が畜生を解脱して、神に転生することを説いた本地物だったのではなからうか。これを節づけて語りはじめたのは、誰であらう。「安倍野童子」村についての想像が、幸いに外れていなかったら、この村の童子であって、漂泊布教して歩いた者の口に生まれた語り物が、説経に採り入れられて、「安倍野童子」の物語として伝誦され、ついには主要人物の名となってしまうようになったものと、考えることが出来る。

前に言うた高野の「萱堂の聖」が語り出したと想像せられる石童丸の語り物が、説経にとり入れられるようになった。しかも石童の父を荻萱と言うのは、謡曲で見ると「荻萱の聖」とある。さすれば、萱堂の聖の物語が、いつか荻萱の聖の物語と称えられるようになり、作中の人物の名もなったのであらう。

これも五説経の一つである「しんとく丸（また、俊徳丸）」は、伝来の古いものと思われる。謡曲には、弱法師と言う表題になっている。盲目の乞食になった俊徳丸が、よろよろとしてるところから、人が渾名をつけたということになっている。しかし故吉田東伍博士は、弱法師と言う語と、太平記の高時の田楽の条に見えた「天王寺の妖霊星を見ずや」と言う唄の妖霊星とは、関係があると言われたことがある。その考えをひろげると、霊はろくとも発音する字だから、よいれいばしでなく、よろろいばしである。当時の人が、凶兆らしく感じたために、不思議な字面を拵んだものとみえる。唄の意は「今日天王寺に行われるよろばうしの舞を見ようじゃないか」「天王寺の名高いよろばうしの舞を見た事がないのか。話せない」など、言うことであらう。「よし」は疑いなく拍子である。白拍子の拍子と一つである。舞を伴う謡い物の名であったに違いない。これもまた白拍子に伝統のあった天王寺に「よろ拍子」の一曲として伝わった一つの語り物で、天王寺の靈験譚であったのが、いつのほどにか、主人公の名となり、しかもよろよろとして弱げに見える法師と言う風にも、直観せられるようになったのである。

柳田先生は、おなじ五説経の「山椒太夫」を算所と言う村の芸人の語り出したもの、としていられる。

こう言うことの行われるのは、書き物の台本によらず、口の上に久しく謠い伝えられて来たことを示しているのである。

はじめて語り出し、それを謠うことを常習としていた人々の仲間の名称は、その語り物の仮りの表題からさらに、作中に入りこんで人物の名となり易いのである。

「帰ろうやれ、元の古巣へ」と言うのは、葛の葉物には、つき物の小唄の文句である。こんなところにも「妣が国」の俤は残っていた。

信太妻と言う表題も、実は、いつからはじまったものとも知れぬ。本文には見えぬ語なのである。これにも由来はありそうである。その上、この名が、異族の村から来た妻、と言う意を含んでいるようなものもおもしろいと思う。

## 愛護若

### 一

若の字、また稚とも書く。この伝説は、五説経の一つ（この淨瑠璃を入れぬ数え方もある）として喧伝せられてから、義太夫・脚本・読本の類に取り込まれたために、名高くなったものであるが、あまりに末拡がりにすぎて、素朴な形は考え難くなっている。しかし、最も流行の先がけをした説経節の伝えているものが、一番原始に近い形と見て差し支えなからう。

なぜならば、説経太夫の受領は、江州高観音近松寺から出され、四の宮明神の祭礼には、近国の説経師が、関の清水に集まった（近江輿地誌略）と言うから、唐崎の松を中心に、日吉・膳所を取り入れた語り物の、これらの人々のために綴られた物と言う想像は、さのみ無理ではあるまい。今その伝本がきわめて乏しいから、ここには、わりあいに委しい梗概を書く。

嵯峨天皇の御代に、二条の藏人前の左大臣清平という人があった。御台所は、一条の関白宗嗣の女で、二人の仲には、子がなかった。重代の重宝に、刃の大刀・唐鞍（家のゆずり、やいばの大

刀。からくら。天よりふりたる宝にて、の二つがあつた。第六天の魔王の祟りで、女院御惱があつたが、天子みずから二歳の馬に唐鞍を置き、刃の大刀を佩いて、紫宸殿に行幸せられると、魔王は、霊宝の威徳によって、即座に退散して、御悩たちまち平癒した。天子御感深く、その他の家々にも名宝があらうと思われて、宝比べを催されたところ、六条判官行重は上覧に供えるべき宝がなくて、面皮をかいていたのを、清平が辱しめて、退座を強いる。

判官には、五人の男子があつて、嫡子をよしながという。家に戻って今日の恥辱の模様を話すと、よしながが父に讐討ちの法を教える。それは、子はどうな宝も及ばない宝である。幸い、二条藏人には子がないから、奏上して、子比べをして、恥をかかせようと言うのである。子福者の行重は、非常な面目を施した。御感のあまりよしながに、越後守を受領せしめられた。

清平は、今度は、あべこべに辱しめられて、家に帰って、御台所と相談して、初瀬寺の観音に、申し子を乞うことになる。七日の満願の日に、夫婦の夢に、菩薩が現れて、子のない宿因があるのだから、授けることは出来ない。断念して帰れ、と告げさせられる。夫婦は、さらに三日の祈願を籠めて、一向納受を願うと、一子は授けてやるが、三つになった年に、父母のどちらかが死ななければならぬと言うのである（一段目）。

六条判官は、なお恨みが霽れぬ上、相手が初瀬寺に参籠して、何か密事を祈願していると言うことを聞いて、家来竹田の太郎およびよしながとともに、桂川に遼々撃とうとする。二条家には、

荒木左衛門という家来がある。主人夫婦に従うて、初瀬寺からの帰り途、桂川で現れた伏せ勢と争うているところへ、南都のつかう（東光か）坊が通りかかつて、仲裁する（二段目）。

北の方は玉のような愛護ノ若を生む。誓約の三年は過ぎて、若十三歳になる。約束の期はつとに過ぎた。命を召されぬことを思うと、神仏にも偽りがある。だから、人間たるおまえもその心して、嘘をつくべき時には、つく必要があるというようなことを訓える。初瀬観音聞こしめして、怒って御台所の命をとるために、やまふのみさきの綱を切つて遣わされたので、若はどうとう、母を失うこととなった。

左衛門ならびに親類の者が、藏人の独身を憂えて、八条殿の姫宮雲井ノ前を後添いとした。愛護は、父の再婚の由を聞いて、持仏堂に籠つて、母の霊を慰めている。あまり気が鬱するので、庭の花園山に登つて、手飼いの猿、手白（てじろ）を相手に慰んでいる姿を隙見した継母は、自分の子とも知らず、恋に陥る。侍女月小夜を語らうて、一日に七度までも、懸想文を送る。若ははては困じて、簾中に隠れてしまう。

二人の女は、愛護が父藏人にこの由を告げはすまいかという懸念から、逆に若を陥れる謀を用いることになる。それは、重宝の鞍・刀を盗み出して、月小夜の夫に手渡し、都も都、桜の門で呼び売りさせて、清平の日につくようにして、若が盗んで売らせるのだ、と言わせようという魂胆である。この謀が早速成就して、怒った清平は、若を高手小手に縛つて、桜の木に吊り上げて置

く。若は苦しさのあまりに、血を吐いて悶えていると、手白の猿が主人を救おうとして、木に上るが、縄を解くことが出来ぬ（三段目）。

ところが一転して、地獄の閻魔王の庁では、若の母が出て、若の命乞いをして、自身出向いて救いたいと願う。魂を仮托する死骸はないかと、鬼に見させると、娑婆では今日、人には死んだ者はないが、魑（こ）が一匹斃れたという。母は早速、魑の身に魂を托して、桜の下に現れ、若の縄を食い切つて助けると、手白が下で抱き止めて、怪我なく助かった。魑は、母が仮りに姿を現したのだと告げて、こうしては、終には命も危いから、叡山西塔の北谷にいる、若の叔父（師）阿闍梨のところへ逃げて行くように、と諭して姿を消す。若は家を抜ける日を待っている（四段目）。

暗く雨降る夜、家を出て四条河原にかかる、南に火の漏れる茅屋がある。細工物職人の住むところである。近寄つて戸を敲くと、盗賊かと思つて、薙刀を持って来る。愛護一部始終を語ると、敬い畏んで、臼の上に小板を敷き、荒狐を敷いて、米を賀茂の流れで七度清めて、土器に容れて献る。これから神の前に荒狐を敷く風が出来たと説いている。夜が明けて、細工に送られて叡山へ志す。ところが、中途まで来ると、三枚目には細工の禁制が立っている。一枚目には女人禁制、二枚目にはさんひ（？）やうじや、三枚目には細工の禁制が、書かれている。細工が帰ろうとすると、愛護が、しいて叔父のところまで送つてくれと言う。「仰せ尤にて候へども、賤しき者にて候へば、

只御暇」と言うて、引つ返した。

愛護一人で、師阿闍梨を訪れたところ、叔父は、甥若の訪問に驚いて、その車馬の数を見させたところ、稚児一人立っていたので、これはきつと、北谷の大天狗が我行力を試みるために来たのだと思つて、そんな甥はないと言うて、大勢に打擲せしめた。若は山を下りようとして、三日山路に迷つた末、三日目の暮れ方に、志賀の峠に達した。そこで疲れて休んでいると、都へま（ん）ぞう（万僧）公事に上る粟津の荘のたはたの介兄弟が来会うた。始終を聞いていとおしがり、柏の葉に粟の飯を分けてあたえた。「其御代より、志は木の葉に包め、と申すなる」と説明している。

情を喜び、苗字を問うと、弟せんちよが「之はきよすのはんと申すなり」と言う。お伴はしたいが、都へ出ねばならぬから、と別れて上つた。さてその後、

岩はの小松をとり持ちて、志賀の峠に植多給ひ、おひ（松に？）せみやう（宣命）を含め給ふ。愛護世に出てめでたくば、枝に枝さき唐崎の千本松と呼ばれよや。愛護空しくなるならば、松

も一本葉（いつば）も一つ、志賀唐崎の一つ松と呼ばれよと、涙と共に穴生（あなは）の里に出で給ふ。頃は卯月の末つ方、垣根はさもゝの盛となりけるが、若君御覧じて、一つ寵愛なされける。

ところへ、その家の姥が現れて、れいじやの杖を振り挙げて打とうとした。若は、打たれるのを恥辱に思つて、麻畑に隠れたところが時ならぬ風が吹いて、隠れところも顔（あは）に見えたので「桃の

にこう(尼公か)が之を見て、桃をとるだに腹立つに「麻まで踏み躪つたとて、打擲した。

若君は、穴生の里に桃成るな。麻は播くとも苧になるな。嵐ふくな、と申し置かれしより、花は咲けども桃ならず。麻は播けども苧にならず。

穴生の里は、後世まで呪われたのである。

それからきりうが滝へ来ると、桜が散って、愛護の袂にはいる。見ればまだ、蕾の花である。そこで、落ちた花はすでに死んだ母上、咲いている花は父上、蕾ながら散るものは、この愛護の身の上であると考えて「恨み言書きたしとて、ゆんでのこびくひきり、岩の間に血を溜め」恨み言を書きとめる。

かみくらやきりうが滝へ身を投げる。語り伝へよ。松のむら立ち

とうとう若は、身を投げた。その時十五歳とある(五段目)。

滝のほとりにかかつている小袖を見つけた山法師等が、山の稚児の身投げと誤解して、中堂へ上って、太鼓の合図で稚児の人数しらべをする。ところが小袖の紋で、若なることがわかった。実否を確かめるために、二条へ使いが行く。さて父・叔父などが集まってしらべると、下袴に恨み言が発見せられ、その末に「四条河原の細工夫婦が志、たはたの介兄弟が情のほど、如何で忘れ申すべき。まんそうくち(公事)を許してたべ」とあった。

そこで、雲井ノ前は簀巻にして川に沈め、月小夜は引き廻しの末、いなせが淵に投げ込んだ。か

の滝に来て見ると、浮かんでいた骸が沈んで見えない。祈りをあげると黒雲が北方に降りて、十六丈の大蛇が、愛護の死骸を背に乗せて現れた。清平が池に入ると、阿闍梨も弟子どもも、皆続いて身を投げる。穴生の姥も後悔して、身を投げる。たはたの介・手じろの猿も、すべて空しくなってしまう。細工夫婦は、唐崎の松を愛護の形身として、そこから潮水にはいった。その時死んだ者、上下百八人とある。

大僧正が聞いて、愛護を山王権現と斎うた。四月に中の日が二つあれば後の申、三つあれば中の日の日に、叡山から三千坊、三井寺から三千坊、中下坂本・へいつち(比叡辻か)村をはじめ、二十一か村の氏子たちが、船祭りをする(六段目)と云うのである。

表紙の題簽に、

ひよしさんわうまつり

天満

あいごの若

からさきのひとつ松のゆらい

八太夫

とあって、宝永五年正月の、大伝馬町鱗形屋の出版である。説経が江戸に大に行われて、八太夫座の勢力が張つて後の発行である。この古浄瑠璃には、かならず若干の脚色と誇張とが、伝説の上に加えられていることは期せなければならぬ。

近江輿地誌略卷十七に数えた愛護ノ若伝説の重要な点は、

継母の讒言（い）。若の出奔（ろ）。草細工の小次郎の情（は）。大道寺田畑之助の粟の飯（に）。

帥ノ阿闍梨に会う（は）。桃および麻の件（へ）。手白の猿（と）。霧降の滝の身投げ（ち）。小次郎は唐崎、田畑は膳所田畑の社、若は日吉の大宮と現じた（り）。

と言う個所である。その中説経には（は）をただ細工としているだけで名は伝えぬ。（に）の大道寺の姓も見えぬ。（は）の帥ノ阿闍梨の件は、会いに行つた、というところを略した言い方と見るべきである。（ち）の霧降はきりうすなわち飛竜の滝の事である。（り）の小次郎・田畑之助の転生一件はない。

もっとも、草細工を細工と言うたのは、説経以前の有無は疑わしい。あるいは皆人知り悉した伝説であるため、名を略したこと、田畑之助の姓を脱したのと同じだ、との説明も出来ぬではない。しかも輿地誌略には、小次郎、若に男色の語らいをしたように書いている。「女筆始」には、若に思いを寄せた男を閑寺半内として、その妻が計らうて、若に事情を訴えて、盃を貰い受けることになっている。あるいは説経はこの点を落としたのかもしれない。

ただし、小次郎の名は、助六狂言の影響から、京の小次郎（曾我兄弟の異父名）などの名をとり

入れたのではないかと疑われる。それは、順序はこれと逆ではあるが、月小夜という名が、曾我狂言に入つたと同じ径路を持ったものと考えられる。（に）の大道寺の姓も「花館愛護桜」の絵、ならびにそれ以後の愛護物語には、たいてい見えているので、説経以後突然出来たものとも思われぬ。（り）の転生説は説経にも、細工夫婦をことさらに唐崎で死なせているから、痕形もなかつたことではなく、説経の手落ちとみる方がよさそうである。

すなわち、この説経は、前半はきわめて緻密な作意を立てたのであるが、若出奔以後は、衆人周知のことを言うので、極の梗概を語るに止めたものらしい。穴生の姥の事を叙べて「もゝのこに」が之を見て」など言つたのも、その間の消息を洩らしているのであらう。だから後半は、ほとんど伝説そのまま、前半は創作とまで言えずとも、古浄瑠璃の型を追うて書いたものだ、と言いきって差し支えないであらう。愛護若伝説を輿地誌略の作者の友人は「秋の夜の長物語」の翻案と考えていたらしく、志田義秀氏は長物語から糸を引いた、隅田川伝説の一つと考えられたらしい（郷土研究一の三）。長物語とこの民譚とに通じる点は、

梅若（長物語）愛護一人ながら、公家の子である点（い）。叡山に關係ある点（ろ）。桂海律師と細工と（は）。叡山なる人に逢うため、住家を出ること（に）。唐崎の松が、主要な背景になつてゐること（ほ）。入水（へ）。衣掛け（と）。

の数か所で、似ていない点もある。それは、

肝腎な「松のうけい」と「桃・麻の呪い」が、これにはあって、彼には見えぬこと（ち）。同性の愛が中心問題になっているのと、いぬのと（り）。継子虐待の有無（ぬ）。これは本地物で、彼は発心物語の一種とも言ふべきこと（る）。彼は山門・寺門の交渉を背景としているのに、これは三井寺には無関係なこと（を）

などである。長物語は全く、智証門徒なる南谷の慶祚と、西谷の座主良真との関係（厳神抄）に、脚色を加えたものであらう。その上、隅田川の梅若と比べると（い）（へ）（と）ならびにさすらい（わ）の四点は類似しており、細工と人買いとが、幾分同じ傾向の役廻りにあることを感ぜしめるにすぎぬ。この伝説は、鎌倉の初めから室町に到って完成した継子虐待物語——落窪物語は疑いもなく鎌倉初期の作——（ぬ）と、室町から江戸の初めまで勢力のあった本地物語（る）との上に、やはり室町に芽ざして、江戸にはいつて多様な発達を遂げた殉死、むしろ心中物語（を）と、室町に著しくなった若干の兒物語（か）とを加えて経としてゐるから、この伝説の主要部は、徳川初期にはすでに、出来上っていたものと見てよからう。ところが「長物語」のような創作に比べると、かえって非常に古い種を蔵しているのも、不思議である。

それは、大宮権現の由緒と融合したうけい（ち）と、貴人流離（か）の二つの形式が見えることである。日吉大宮の鎮座次第は、たくさんの書物が繁簡の差こそあれ、皆口を揃えて、同じ筋を語っているが、その中で「厳神抄」の伝えが、愛護民譚の一部に最もよく似ている。

この神、天智の御代に、坂本へ影向せられたが、大津の八柳で疲れて、徒あるきもむつかしくなつた。それで、大津西浦の田中ノ恒世の釣り舟に便乗して、志賀ノ唐崎に着かれた。船の中で恒世が、自分用意の粟の飯を捧げた。唐崎の琴ノ御館ノ宇志丸の家で、我は神明だ、と名のられたが、しるしを見せ給えと言われたので、御船のままで松の梢に上られた（ち）。

恒世は田中ノ明神、宇志丸は山末ノ明神となつた（耀天記・山王利生記参照）とある外、耀天記には、神の杖が化生した（ち）と言う形を伝えている。（ち）と（ち）は、合体して、一つのうけいの形式になってくるのであるが、（か）は唐崎着岸までの苦勞がそれに当たる。

なおこの（ち）と（か）を備えた同種の民譚の中、一番形式の単純なと思われるのは、淨見原天皇の流離譚であらう。天皇は吉野を出て宇治の奥、田原ノ里で、里人の情の熨き栗・ゆで栗を傍山の下に埋めて、わが身栄ゆるものならば、この栗生え出るように、とうけい給うたら、栗が生え出した。朝廷へ献る田原の栗は、すなわちそのなごりで、その時の痕が微かに残っている。天皇はそれから志摩に出、美濃に奔られて、墨股川で、不破明神の化身なる布洗女に救われ給うた（宇治拾遺物語）。

日吉山王の舟祭りに、膳所に渡御なると、粟の飯を献ることは名高い話であるが、その由来をこの民譚では、若に粟飯を与えた田畑之助が、粟津の人であつたため、それが為来りになったのだとも言ふ。ところが、これが今一つ、田中明神なる恒世の話の変形である上に、この膳所田中ノ

社は、一名田畑の社として、田畑之助を祀った（輿地誌略）ものと言ひ、また同様に、天武流離の節、粟津の里人が献ったのだ（輿地誌略）との伝えもある。

思うに、山城綴喜郡も田原まで入り込むと、近江の栗太郡に接しているから、田原栗の伝説が、瀬田川を溯って近江へ入ったものか、また、田原（粟津）志摩とさすらしいの道筋の譚として説いていたのか、いずれかであろう。田原栗の話が愛護民譚に關係の深いことは、貴人さすらい以外に、うけい的一条を、若の方では松のうけい・桃麻の呪いの両方に分けていると言う点だけでなく、ぜんたいこの話の主要人物なる左衛門・田畑之助の姓の荒木・大道寺と言うのが、偶然に出来た名前とは思われぬことである。天武に栗を献った人が、田畑之助と言う名であったと仮定しても、大道寺は依然結着せぬ。

ここに伊勢新九郎長氏の種姓調べが、一道の光明を与える。長氏の本貫は、大和とも宇治とも言う。その祖盛継は「天性細工に妙を得。其頃大坪道禪弟子として、鞍鐙の妙工を相伝す。伊勢守の家、是より此細工を専らとす」るようになったのであるが、長氏浪人の後、東国下向に伴うた腹心の者に、山中・多田・荒川・佐竹および荒木兵庫頭・大道寺太郎の六浪士が（北条五代記）ある。しかも、荒木・大道寺ともに、田原郷の地名である。

天武流離譚が、田原から江州へ推し出したことは想像出来る上に、この地名から見ても、宇治の田原を本貫に持ったとも考えられる後北条氏が、馬具細工の家筋であったと言うことは、愛護民

譚の細工小次郎がたとい琴ノ御館宇志丸の変形であつたとしても、あまりに突発的だつたこの人物の融和点を示すとともに、田原栗民譚が愛護民譚に歩み寄つた痕を見せるものと考ええる。

### 三

説経の表面から見ても、山王祭りに歴史的なゆかりのある人々の干渉することを暗示しているようであるが、古くは、京の河原辺の村ではなく、瀬田川下の村が与つていたのではあるまいか。

この民譚、直接間接に深い交渉を持っていぬとも言えまい。細工が臼の上に若の座を設けたと言う形は、浅草観音宮戸川出現の条に似ているが、ともかく、祭りにそういう人々が重要な役目を務めたことを示したのは疑いが無い。なお細工を古くから馬具細工の意に解していた証拠は「名歌勝鬨」には、細工小次郎に宛てて、鞍作本作およびその娘お為と言うのを設けているのでも知れる。

田畑之助と言う名は、変な名であるが、室町から江戸にかけて、助の字のつく名には、妙なものが、物語・芝居の類にはことに多い。葛の根之介・稻荷之助・女之介など、それであるが、膳所での山王祭りの頭人（かみどん）の名は、近江之介・粟津之介など言う。こうした方面の連想も、幾分働いているのであろう。

田畑之助を祀つたと言う田中山王社、一名田畑ノ宮は、疑いもなく同じ栗の話のある恒世ノ社で

ある。膳所の近辺中庄村瓦浜にあるが、古くはその地の亀屋という家の界内にあった。その家は堀池氏で、堀池は佐々木氏の一族だ（誌略）というが、亀屋の主人が祭りの頭人となる時の名が、田畑之助だったかもしれない。

山門・寺門の關係と、大友村主の本貫であると言う辺から、山王を天武、新羅明神を大友ノ皇子と考えた時期も、あったらしく思われる。いわゆる桃の尼公（？）の件は、石芋民譚（土俗と伝説の一、田村氏報告参照）の形式で、穴生とも言う賀名生に脂桃の話のあるのは、暗合でなく何かの脈絡のありそうな気がする。

だいたい石芋民譚は、宗教家の伝記に伴うものが多いようだが、古くは慳貪と慈悲とを対照にした富士・筑波式の話であった。その善い片方を落としたのが石芋民譚で、対照的にならずに、善い方だけの離れたものもある。宗教家は精霊を使う者と考えられていたために、精霊の復讐と言う風の考えが、一転して石芋民譚となるのであろう。古く言語精霊の活動と考えられたのろいが、役霊の考えに移ったのは、大部分陰陽家の職神・仏家の護法天童・護法童子の思想の助勢があるようである。役霊・護法の活動は使役者には都合はよいが、他人には迷惑を与えることが多い。

使役者の嫉妬・邪視が役霊の活動を促す。護法童子に名をつけたのが、乙護法である。伝教大師にも、性空上人にも、同名の護法があった。性空からその甥比叡の皇慶に移ったのを乙若とも言うている。三井寺の尼護法は鬼子母神ともなっている。女の護法神だから言うのだが、あるいは

「乙」と同じく、その名であったのかもしれない。若の名の「愛」と言うのも、護法の名で、護あるいは若はその護法なることを示していると考えられぬでもない。愛護ノ若を護法童子の変形とすれば、桃・麻の呪いの意味は、徹底するようである。

この呪いを志田義秀氏は叡山の不実柿と關係あるものと觀察しておられるようだ。皇慶甫めて叡山に登った時、水飲・不実柿などの地で「実のなるのにみなら柿とは如何。湯を呑むのに水飲とは如何」と言う、ませたかし子供らしいへりくつ問答を試みた、と言う話のある地で、皇慶の呪いによって、不実柿になったとは見えぬ。

しかし乙若が性空の手から移って来た話を思うと、数度の変形として、あるいは、愛護・皇慶の關係は、成り立つかもしれない。川村杏樹氏（実は柳田國男先生）が提供せられたたぐさんの難題問答（郷土研究四の七）の例の中、陸前赤沼長老阪で、西行に舌を捲かした松下童子が、山王権現の化身であったと言う話も、多少根本の山王に痕跡のあったものとすれば、まえの關係は一層深くなるのだが、数点の類似だけでは愛護・皇慶の交渉はむづかしい。

継母雲居ノ前は、合邦が辻の玉手御前の性格をすでに胚胎しているので「女筆始」その他のような純然たる悪玉でなく、むしろ薄雪物語のような艶書を書くあわれ知る女となっている。中将姫・しんとく丸の継母とは、類型を異にして、恋の遺恨という、新しい創造がまじっているようである。

手白の猿は、後の創作類では、かなり重要な位置にいるけれども、説経にはきわめて軽い役に使われている。動物報恩説話の外には、山王のつかわしめとなった理由を見せたに止まっているようである。こういう動物が、この民譚に現れたのは、もちろん日吉の猿部屋に関係があるので、手首ばかり白い猿を、神猿とするなどという信仰もあったと思われるのである。山姥狂言の中にも、手白の猿を出した物があつた。今日そう言う芝居絵を見ても、別に手に特徴はない。結局別に語原を持つものに違いない。

古代に手代部という部曲のあつたのも、後世の神社における手長職と同じもので、神の手その物として働く部曲だったらしい。てしらの語ばかりが残って、実の忘れられた時代に、山王のつかわしめなる猿を手白と感じ、特別にまた、そうした靈妙な一類があることも考えていたのだろうが、今いう、信仰もあつたかと思われものである。前述の山姥狂言の中に出る手白の猿も愛護若の物語とは関係なく、山姥の狂言の中に、手白の猿の姿を描いた、江戸の芝居絵を見たことがあるだけで、他には、何の材料も見あたらず。

鼯の骸を仮<sup>か</sup>つて、地獄の幽霊が復帰して来るのは、因果物語であるが、説経としての特徴を止めたものである。なお、桜の木に愛護を吊るのは、説経節通有の拷問をこんなところにも割り込ましたのだが、神仏の身代わりで、脱出するその常型は破っている。

細工が禁札のために、途中から引返す条、叔父師ノ阿闍梨が疑うて逢わぬと言う、はるばる来

た者を還す件は、同じ説経の石童丸の母と父との物語に通じている。ただし、阿闍梨が、天狗の障碍と疑うた点だけは、長物語に幾分か似通っているが、それは他人のそら似であつて、肝腎の山伏も石室も現れないのである。それよりも、もっと注意の値打ちのあるのは、如宣のように故意でなく、齟齬が原因で、空しく山を下る点である。

いったい兒物語はかならず、妻争い民譚の一種、美女自殺の結末の筋を引いて来るので、競争者のない時でも、円満な解決を見ぬのがつねになつていて、入水して自殺するのが多い。児入水譚は、高野その他大寺には、つき物のようである。江ノ島の児が淵伝説は相手方の僧も後を追うことになっているが、だいたいには、能動側の男は発心、または堅固に出家を遂げる、と言う発心物語となつている。細工夫婦の死も、後追いの死とは考えられぬ。むしろ、前に言つた多人教殉死・殉死者転生の物語となつている。その外、宝比べ・申し子などいう形式は、愛護民譚に限つたことでないから、ここには言まい。若の插した松の枝が、唐崎の一つ松に化生したというの「女筆始」の、ついて来た松が枝の杖をさしたと言う方が、古い形を詳しく伝えたもので、琴御館家の祖先が、日吉の神の残された杖を立てたのが、化生したと言う（耀天記）伝えと直接関係があり、また、北野の一夜松原・息ノ松原などの系をも加えている。

この説経節の筋が、中心になっている浄瑠璃・脚本・小説の類を調べて見る。わたしの読んで見、また名前だけを聞き知っている物は、

愛護若（角太夫の正本）辛崎一本松（加賀門人富松薩摩正本）愛護若都富士（元禄六年正月竹本座興行。辰松幸助作）愛護若時箱（紀海音）あいごのわか（宝永五年正月・天満八太夫正本）花館愛護桜（また、花館泰平愛護だともいう。正徳三年四月。山村座）愛護若名歌勝閑（宝暦三年五月。竹本座。半二・松洛等作）信田小太郎世継鑑（宝暦三年七月。中村座助六狂言。評判記で愛護の糾いませてあつた由が伺われる）<sup>礎</sup>愛護曾我（宝暦五年正月。堀越二三治作か）愛護若女筆始（享保二十年正月。八文字舎本）愛護若一代記（女筆始と同書再刻。ただし、年月づけも、元のまま）あいごの若（享保二十年正月。金平本）初冠愛子若（同七月―八月。大阪沢村長十郎座）曾我<sup>も</sup>我<sup>も</sup>我<sup>も</sup>（愛護若松（明和六年三月。増山金八作か）神援伝（文化五年。小枝繁作。読本）

この外助六狂言の天明以前の物は、たいてい愛護若がはいっているものと思われる。またなお一種「○○○愛護稚松」と言う、助六とは別種の芝居があつたと記憶している。圈点を附けた五種の外は、まだ見ることが出来ぬ。ただし、角太夫の正本と、薩摩太夫の辛崎一本松とは、後に出

た説経の「あいごのわか」と大同小異のものであらうし、時代もまた説経節が後れて出たとは言われぬ。たとい八太夫の正本は、成立こそ遅れたとは言え、愛護浄瑠璃の魁をした物と想像する理由がある。

天満八太夫が江戸に来て繁昌する以前の、上方説経節としての愛護ノ若が、正本成立以前に、すでに角太夫や薩摩太夫に採り入れられていたろう、と考えるのは無理ではない。かの正本に、聴衆先刻御存知と言った風の書きぶりが見えるのは、八太夫以前に拡がった愛護民譚と八太夫の浄瑠璃との距離を思わせるのであるが、なお他の浄瑠璃と比べては、原始的の句いを止めていたであらう。まして「都富士」や「時箱」などは、説経現在本よりは、幾分か作意の進んでいたもの、と考えられる。江戸の助六狂言は、記録を信じる事が出来れば、一番初まりから愛護ノ若をとり入れていた。江戸の助六狂言の起原が、大阪の揚巻・助六心中にあることは明らかであるが、最初の「愛護桜」から和事専門でなく、今の物のように荒事本位の喧嘩師助六だった、と考えるのは誤りで、享保以前に出来たものと鑑定せられる、上野図書館本「揚巻助六狂言の記」と仮表題した黒本風の書物に見えた筋が、上方の揚巻・助六心中に近いだけ、助六狂言の本筋を伝えたものらしい。

この江戸助六狂言の根元の筋はわからず、出場人物にも異論はあるが、揚巻・助六・白酒売新兵衛の出たことだけは、確からしい。「金の擲配」に残った鳥居画で見ると、「たはたの介後に介六」、

「白酒売新兵衛のちに荒木左衛門」とあり、図面は屋根じ、あゝの場で、軒に、江戸町いずみや・三丁目つたや、など言う高張提灯の見えるところから考えても、場面は吉原である。介六と新兵衛とは、白酒荷の枋と見える物に為込んだ刀の両端を引きおうている。これは兩人とも立役で、敵役の別にあるのを殺そう、と先を争うところか、あるいは一人がはやり、一人が制するところとも見られる。兩人いずれも敵持ちでないことは、介六役者が団十郎で、白酒売りを生島新五郎が勤めたのでも知れる。両立役心を合わせて、敵を討とうとするものと見れば、ただちに後の「由縁江戸桜」の五郎・十郎に変わって行く径路は領かれる。

もつとも、第二回目の助六なる「式例和曾我」以下の物は、助六に、曾我なり愛護なりがはいっているの、多くの場合、三つの筋が一つに絡んでいたようである。思うに二回・三回ごろのものは、曾我を含んで来たのが、だんだん元の愛護をも呼び戻して、雑居することになったのであろう。「愛護桜」に、何で縁もゆかりもない愛護が割り込んで来たか。わたしは、正徳三年が江戸の山王日枝神社の記念とすべき年であった、というような理由があるのだろう、と想像している。

この狂言、伝えられたごとく、仇討ち物とすれば、敵は誰を殺したのか。二条蔵人か。愛護か。後の「盛愛護の評判記の画で見ると、工藤とやはたの介——八幡三郎と田畑ノ介と綴ったものか。工藤足輕八幡之介、実は、鬼王とある——が、愛護の君を桜木に吊り上げて、拷問しているとこ

ろがある。子役の持ち役として、愛護は、わりあいに閑却せられていたのかもしれない。あるいは愛護を殺した者を、梅若殺しの、忍の惣太風の細工ノ小次郎として、後に髯ノ意休と言うような趣向の源流をなしたものかもしれぬ。

後の五郎の助六が、つねに問題としている友切丸は「愛護桜」では、刃の大刀であったものか。大阪出の古手屋八郎兵衛・紙屋治兵衛を銀猫おつまや、佃島心中などに捏ね上げ、それから逆に、古八・紙治までも、江戸にも別に存在していたように説く、通人考証家の多かった江戸であるから、助六・意休などの類名のもでる實在説は、いっさい眉唾物である。

名歌勝閑では、二条蔵人・古曾部庄司両家の確執、両家の宝を奪うて榮達を望む高階彈正、それに使われる端敵、御嶽悪五郎があり、二条家の忠臣として田畑早苗之助、古曾部家の旧臣荒木左衛門がある。その外愛護の恋人古曾部の娘があり、その兄で同時に、妹の恋人なる人と二組のろめお・じゅりえつとがある。

愛護の家に仕える女に、大津坂本猿堂守りの娘、穴生生まれの猿の扱い方を知った常夜と言ふ早苗之助の女房になる女がある。刃の大刀は二条家の宝物で、天の唐鞍は、古曾部家の重宝と、両家に分けている。その外鞍打本作などという人物もある。幾分細工の穴を示す者であらう。

常夜の親里穴生に、早苗之助・常夜が住んで、早苗が帥ノ阿闍梨を訪ねて叡山に登った後に、愛護が桃を盗んだとて追うて来るのが、小兵衛・九助という百姓になっている。常夜は、これを助

けるために、狐憑きの身ぶりで、

指もさゝば怨み葛の葉、今にしのだに怨みの言葉。小兵衛聞け。麻は蒔くとも苧<sup>す</sup>になるな。穴生の里の九助怨し。桃故命捨るかや。我は死すとも、此桃の花は咲くとも、実はなるな。

穴生の里のあらむ限りは、と怨み唧<sup>唧</sup>ちし言の葉の木にも心のあるならむ。

とある。その外、手白の猿を、恋人から若に贈る件、辛崎の松で、愛護が危難を救われる件などが、原型を引いているようである。

「愛護曾我」は、前者よりは、おそらく古いものらしい。名の示すごとく、愛護桜から由縁江戸桜の方に踏み込んだものと思われる。享保二十年正月に、同時に三種の愛護の物語が出ているが、金平本の愛護は、おそらくもつと以前の刊行を、早稲田図書館の書目作りが思い違えたのではあるまいか。一代記の方は、まったく八文字舎本の翻刻で、年号は享保二十年正月とはなっているが、おそらくずつと遅れたものであろう。

「女筆始」は「鳴雷不動桜」などを出した、八文字舎のことだから、愛護の脚本・小説類の綜合・翻案の痕<sup>あと</sup>を見せている。その序に

衆人愛護若の噂、昔から世挙つて引三味線の調子に乗つて来る馬に唐鞍箱に納る刃の大刀に血ぬらずして、悪人追退伝る家の内柱は、ずつし据<sup>た</sup>つて動かぬ一つ松。志賀のよい花園昔を今に語り伝へて五説経の其一を取つて、新に狂言を五冊に綴め云々。

と見えているが、説経節以後の形式をも混えた上の作り物である。しかも江戸の助六の影響のあるなしは、にわかに判断し難い。ただし、田畑之助が、大道寺の姓を持っているのは、あるいは愛護桜に、暗示を得ているのかもしれない。

この書は後の愛護民譚に変化を与える榜示となっているようであるから、少しく詳しく説いてみる。二条家の宝物は、刃の大刀・降天の唐鞍の外に、真の鞭というのがある。後の御悩が、嵯峨帝の御不例ということになっている。継母は桜井御前という名で、藤原仲成<sup>の</sup>の妹、二条家には再縁で、流離の際に人に托した小松姫という子がある。家来には、家老として荒木左衛門尉、執権職を罷めて、江州穴生にいたる大道寺田畑之助およびその妻のふじ、二人の間に生まれた長子手白の猿、継母の腹心太岳<sup>み</sup>悪五郎、旧臣の遺孤おふでなどの人物がある。おふでが、お家の危急を知つてみずから小松姫と名のつて、二条家に入り込んで、愛護を助け、二つの宝を悪人の手に渡さなかった、という話は、遠からずして表れた「ひらがな盛衰記」の烈婦おふでの尊火である。

田畑之助は若君に、お家の危急を知らせるために、女房をして長子の手白を舞わせるが、「名歌勝関」第一段松枝・常夜の猿使いの段の敷き写しである。また、柴屋町の揚げ屋で、荒木左衛門と巡り会うて争うのは、あるいは「愛護桜」の影響ではあるまいか。遊女花園が秘蔵する真の鞭は、おもうに、四の宮の祭りに、一の鳥居に建てる「真の神」の変形であらう。愛護が家を逃れる場合に、縄を喰い切りに出る魑は、説経の母の霊を持って来たのである。穴生の乳母は熊手婆

で、盲目娘の実は、小松姫とともに住んでいる。愛護がその家の桃を喰うて、麻畑に隠れる件もそのままである。

愛護が辛崎の浜で、ついて来た松の枝を挿す件は、説経を乗り越えて、ただちに、日吉の縁起に迫っている。その時の「うけい言」には

松も一本、葉も一つ、都の方へ根もさゝず、志賀辛崎の一つ松、愛護がしるしとなし給へ。

とある。そして、その松の木に小袖を掛けて、潮水に身を投げる。細工ノ小次郎に当たるものは、ここには、関寺半内となっている。愛護を追うて、身投げするのは、説経の百八人の代表である。「神猿伝」は、非常に読本臭くなる。桜井御前が愛護に懸想することは、説経のままである。手白と愛護との接触が、驚にさらわれる猿を救うたときから始まって、猿の親子揃うて人間に化けて、若に恩返しをする。「女筆始」の田畑之助の役は、仲麻呂・桜井御前の子を守る秦ノ黒道と言うのになっている。鞍・大刀は、綾丸の大刀・遠山の鏡と名が変わって、烈婦小松が志賀六（黒道）を殺して、奪いとつて、一条家に献じた宝と言ふことになっている。

右の中「名歌勝閑」は、かなり名高い浄瑠璃で、役ノ行者・弘法大師の母ならびに、苅萱を採り入れた「山の段」だけは、いまでも稀には、語られる。「瑠璃天狗」にも道行きとこの段とが、注釈せられているのを見ても、愚作のわりには、喜ばれていたのである。芝居の覺にあいごとと言うのは、この辺から出たものと思われるが「礎愛護曾我」の評判記の挿し画の愛護は、い

わゆるあいごの児輪（歌舞妓事始）に結うているが、説経正本・一代記・神猿伝、皆児茶筌である。

近江輿地誌略の出来た時分の愛護民譚は、説経以前の古い形式をも存していたとともに、その後に作意・脚色を加えられた物語をも、雑多にとり込んでいたに違いなく、それだけ錯綜をきわめた物語から、一筋の通りのよい物語を抜き出そうとするのは、困難であつたろう。そのため「長物語」以前と以後のあまたの要素を顧みず、一向、野人の信仰の淫雑なことを嗟いたが、寒川氏の想像したよりも、かなり古く、しかも若い物語なのだ。

不遇の生を終えた愛護は、怨み言を書き残すだけの執念もありながら、現に転生した。本地物語出現は、御霊信仰のやや力を失いはじめたところからのものである。貴種流離民譚が、児が淵民譚と結びつき、それに、山王祭りのくさぐさの由緒をとり込んで、一つの民譚に固成したのは、継子虐待物語・児物語・本地物語の地盤が定まって、何十人・何百人の迫い腹を家門の誉れと考えた時代のことであらう。

百八人の殉死が、あいご民譚の固定の時代だけは、少なくとも「長物語」よりも新しいことを示しているのである。一人の美少を中心にして、近間に肩を並べた、二つの大寺の間に、闘争事件が起こって、何百人の侍法師の屍を晒した物語は、外にも、その例がある。長物語の梅若は、多人数の犠牲を拵えたのであるが、若の方では、百八人の殉死と言う特殊の意味を持った犠牲と言

うことに変わって来ている。これはかならず、山門・寺門の長い争いの歴史が、この恋愛問題に關係のない、美少の物語の上に、多人数が仏果を得る物語と、姿を換えて復活したのである。酸鼻な物語が、光明ある功德譚と変わった点に、長物語との關係があると言えば、あると考える余地もあるわけであるが、これだけでは、たんに傍証となるばかりで、愛護・梅若は、なおしばらく胤一つの兄弟なることを言立てるわけには行かぬ。

穴生は穴太ノ臣・穴生村主の旧貫である。穴太部または、穴穂（安康）天皇との關係が考えられるかもしれぬ。さすれば、穴穂天皇を従父とした億計・弘計王の流離譚が都から西へとなって伝えられているとしても、なお、蒲生郡の蚊屋野が、二王子のさすらいに大きな關係のあるところからみると、穴穂天皇——二王子——蚊屋野を通して、この穴生の地が、貴種流離譚と無關係の土地でもなさそうな気がする。

右の想像と似たいま一つの想像が、古い語りの姿を髣髴せしめる。それは穴太部の語りが、果実を呪詛した貴人の物語を語り伝えていたのではなからうか、ということである。

## 鸚鵡小町

謡曲小町物の一つで、卒都婆小町などとともに、小町の末路を伝えたものである。小野ノ小町御所を出て、年たけて、関寺辺の柴の庵に、住んでいた。陽成院小町の容子を聞こしめされて、新大納言行家に、

雲の上は、ありし昔にかはらねど、見し玉簾の　うちやゆかしき

という御製を預けて、その有様を見がてら、返歌を聞いて来るように命ぜられた。関寺に行くと、物狂いの老女が来るのを小町かと聞くと、小町は小町だが、お公家様として、妾のことを問われるのは、何事の用だと言う。歌を詠むかと問うと、こう言う身の上になつて、ただ生きていると言うばかりだと答える。天子もお前をおいとおしがられて、御製を下されたと言うと、それを読み聞かせてくれという。読み聞かせると、喜んで、あり難い御歌だが、とても返歌を申すことが出来そうにもない。けれども、御和え申さぬのも、恐れ多い。この上は、ただ一字で、お和えしようと言う。行家は、なるほど世間で気遣いだと言うのも、ここだと思つて、三十一字を並べても、意の尽くされぬ歌もあるのに、変なことを言うと言つてとめると、ともかくも「ぞ」と言う文字が、

わたしの返歌だから、御製をいま一度読みあげてくれ、と言う。「雲の上は、ありし昔にかはらねど、見し玉簾のうちはゆかしき」。その「や」を読みかえて「うちぞゆかしき」と申すのが、返歌である、と言うたとあるのが、この話の本筋になっている。

これから、勅使が、昔にも、こう言う歌の例があったか、と問うところから、鸚鵡返し（うぐいす返し）の体のごとより、歌の大義の話に入り、その縁で、玉津島・業平の話になって、例の舞いの所望に移り、小町の狂いになる。後段は、狂いを見せるための趣向で、本意は、もちろん前段にある。ところが、その贈答の話は、実は他人の上にあった、事実めいた話そのままである。

桜町中納言（信西入道の子。成範民部卿）が、平治の乱の末に、経宗・維方の讒訴で流されていた下野（しも）の室の八島から戻ったが、以前のように後宮出入りが自由に出来なかった。この人の通り過ぎるのを見て、女房の中から、そのかみを思い出したのが、この陽成院の御製と伝えた歌の通りの物を、さし出した。成範が返歌を考えているところへ、重盛が上って来たので、急いで立ち退きしなに、燈楼のかきあげの木の端で、や文字を消して、ぞの字を書きつけて、御簾の中に、さし込んで退出した（十訓抄）と言うのが、それである。

国歌大観によると、二条院崩御の後、俊成の作った歌と言うのに「雲の上はかはりにけりと聞くものを、見しよに似たる夜半の月かな」（新千載集）がある。これはまったく、かの歌を本歌にとったのである。ことさらに本歌と意識せなんだまでも、その印象の復活したものと見れば、俊

成以前にこの歌のあった証拠にはなる。

桜町中納言は、俊成と略時代を接した人であるから、勅撰集に載らないこの逸話を持った歌を覚えていたのが「夜半の月」の種になったことは、疑いがない。武家の初めに、鸚鵡小町の伝説が名高かったものなら、おそらく十訓抄の作者も、桜町中納言の逸話として、書き留めては置かなかったであろう。歌柄も、後期王朝末のものと見るが適当らしくはあるが、仮りに女房の頓作から、古歌の字をかえて示したのを、ただちに原歌に戻して自分の心を述べたとしても、確かに小町の歌として信すべきものには「雲の上は」の歌を伝えていない。

この歌、意味から言うても、宮中であって、しかも後宮に立ち入ることが出来ぬ場合でなくては、不適當な発想を持っている。小町が関寺にいての返歌ならば「ありし昔にかはらねど」は、間違いだである。平安朝初期の条件法の嚴重であった時代には、たとい興言利口にも、「かはらざらめど」と言わねば通じなかったであろう。成範はさておき、後期王朝末ごろの人が宮中にいて、はいり難い後宮をゆかしがったものと見るのが、一番宛てはまっているようである。「たまだれの内裡」と枕詞風に見ても、この点の不都合は免れることが出来ぬ。

思うに、後宮を出て、里におりた女房たちの、昔の賑やかな生活を忍ぶ趣きが、この歌にも感じられるところから、たんに言語情調の方面ばかりから、こう言う伝えが出来たのであろう。伊勢ノ御（大和物語）備前（今鏡）などの、愛着深い歌と同列に、この歌を名高い女房の秀句のよう

に、思い違えるのは、もつとものことで、かねて、

わかるれど、あひも惜しまぬもゝしきを、見ざらむことの なにか悲しき（伊勢）

が、その大きな導きになっていることと、推察してもいいようだ。

しかしまた、一方「死馬の骨を買ひし者あるを聞かずや」といきり立った清少納言と同様「我も昔は」とも言うべき形を、含んでいるとも見える。なおその外にも、棄老民譚の王朝の一形式とも言うべき、蟻通し明神（枕冊子）風の「老いの智慧」の要素をも持っている。「月には上る、長安百尺の楼」と訓じ聞かせた大江朝綱（また、菅文時とも）の家の姥（江談抄など）などの流れも、引いているようである。

武家が都に入りまじるようになった王朝末に、ことに目について来たのは「賤のみやび」に関するさまざまな物語であるが、これがこの小町の物語には、融合している。しかし、それでこの物語の出来た時代をきめることは出来ぬ。ただその何々院と、大局に関係のない年代づけをしたがるのは、口の上の物語よりも、筆拍子に乗って出来た物語だからでもあるが、要するに、この物語の出来た時代の影響を、脱することの出来ぬのを示している。

桜町中納言は、泰山府君の桜の命乞いをした物語も残した人で、謡曲にも、その形が見える。この物語は、鎮花祭および念仏踊りの系統に属する詞章出なのである。さすれば、桜町に住んだ陰陽師の徒の語り物であったのが、主人公を桜町中納言とし、それが流派の違うた演芸者の語り物

に移って行った時に、その派の主要人物たる小町のことになって行ったのではあるまいか。

# 餓鬼阿弥蘇生譚

## 一 餓鬼

世の中は推し移って、小栗とも、照手とも、耳にすることがなくなった。子どものころは、道頓堀の芝居で、年に二、三度はかならず見かけたのが、小栗物の絵看板であった。ところの若い衆の祭文と言え、きまって「照手車引き近江八景」の段がかたられたものである。芝居では、幾種類とある小栗物のどれにも「餓鬼阿弥」の出る舞台面は逃げていた。祭文筋にも、餓鬼阿弥の姿は描写していなかった。私どもも、私より古い人たちも、餓鬼阿弥の姿を想い浮かべる標準をば持たなかったのである。合巻類には、二、三、餓鬼阿弥の姿を描いたものもあるけれど、これも時々の、作者作者の創意のまじっていたことと思われる。

だから私どもは、餓鬼阿弥と言う称えすら、久しく知らずにいた。現に祭文語りの持つ稽古本や、大阪板の寄せ本などを見ても、たいていはがきやみと書いてある。「阿弥」から「病み」に、民

間語原の移って来たことが見える。私の根問いに弱らされた家の母などは「かったいや。疳やみやろ」など言うていた。もちろん、母たちにわかるはずはなかったのである。熊野本宮に湯治に行く病人という点、おなじく毒酒から出た病いの俊徳丸に連想せられる点から、癩病と考えもし、餓鬼という名から、疳に思い寄せたことと思われる。

それほど「がきやみ」で通っていたのであった。これは一つは、この不思議な阿弥号の由来を説く「うわのが原」の段のかたられることが稀になったためと思われる。陰惨な奇蹟劇の気分の陳い纏りから、朗らかで闊達な新浄瑠璃や芝居に移って行ったのが、元禄の「人寄せ芸」の特徴であった。主題としては、本地物からいふせい因縁物を展開して行っても、態度としてだんだん明るさを増して行つた。これが餓鬼阿弥の具体的な表現を避けた原因である。

小栗判官主従十一人、横山父子に毒を飼われて、小栗一人は土葬、家来はすべて屍を焚かれた。

この小栗の浄瑠璃の定本とも言うべきものは、説経正本「をぐり判官」享保七年正月板行であろうと思うが、こちらは、水谷不倒氏の浄瑠璃の筋書以外に、まだ見ていない。国書刊行会本の「をぐりの判官」はやや遅れているらしいが、説経本と筋立ての変わりのないものである。あるいは一つの本の再板か、別な説経座あるいはその他の浄瑠璃座で刊行した正本なのかもしれない。

とにかく、国書刊行会本に従うて筋をつぐ。「さてもその後、閻魔の庁では」家来十人は娑婆へ戻つてもよいが、小栗は修羅道へ墮そうということになる。家来の愁訴で、小栗も十人のものども

とともに、蘇生を許される。魂魄を寓すべき前の世の骸を求めさせると、十一人とも茶毘して屍は残らぬと言う。それではと言うので、十人に懇望して協立の十王と定めて、小栗一人を蘇生させることになる。そしてその手のひらに、

この者を熊野本宮の湯につけてたべ。こなたより葉の湯を出すべし。藤沢の上人へ参る。王宮判。

と書いて、人間界に戻した。藤沢の上人「うわのが原」の塚を過ぎると、塚が二つに割れて、中から餓鬼が一体現れた。物を問うても答えない。手のひらを見ると、閻魔の消息が記してある。それで藤沢寺へ連れ戻って、餓鬼阿弥陀仏と時衆名をつけて、これを札に書きつけ、土車にうち乗せて「この車を牽く者は、一ひき輓けば千僧供養万僧供養になるべし」と書いた木札を首にかけさせて、擁護人のできるまでと言うので、小法師に引かせて、海道を上らせた。この続きがすぐに、照手姫車引きになるのである。

国書刊行会本の「をぐりの判官」は、この段が著しくもつれているようである。古い語り物の正本としては、これくらいの粗漏矛盾はありがちのことではあるが、肝腎の屍の顛末の前後不揃いなのはおかしい。これは、小栗土葬、家来火葬ときめてよい。十王の本縁もそれでよくわかるのである。ただ、骸がどうなっていたのか、判然せぬ点がある。

正本によると

此は扱措き、藤沢の上人は、うわのが原に、鳶鴉かわらふ比、立ちよつて見給ふに、古のをぐりの塚二つに割れ……

とあるのだから、小栗の屍が残っていたと見えるが、鳶鴉に目をつけて見ると「鳶鴉が騒ぐ故」くらいの意味で、元の屍は收拾することのできぬほどに、四散していたものとも見られる理由がある。古の小栗の塚と言うよりも、古の塚の他人の骸を仮りて、魂魄を入れた話を合理化したものと見てもよい。

それは、小栗の蘇生が尋常の形でなく、魂魄とからだとは融合するまでに回復するのに手間どっている点、おなじ説経正本の「愛護若」でも、愛護若の亡き母が娑婆へ来るのに、骸が残っていないので、魑のむくろを仮りて来る段がある。この他人の骸を仮る点の脱落したらしいのが、小栗の蘇生を複雑に考えさせる。私は小栗説経の古い形は、これであつたのであろうとは思ふが、しばらく正本に従うて説明して行こう。

四、五前にも一度、小栗判官伝説の解説を書こうとして、柳田先生に餓鬼つきの材料をいただいたことがあって、企てはそのままになっていた。前号（民族一ノ一）に先生のお書きになった「ひだる神の話」を見て、いま一度原稿を起こして見る気になった。

私自身も実はたに（た清音）に憑かれたのではないかと思う経験がある。大台が原の東南、宮川の上流加茂助谷のことである。米の字を手のひらへ書けば、何でもなかったのにと、後で木樵

りから教えられた。

「ひだる神の話」に先生は、名義について二つの暗示を含めておかれたように思う。一つはだるがひだるから出ているという考え、いま一つは、だるを本義として、虫のだ」と一つものとする考え方である。この後ともこの種の報告が集まって来て、先生の結論を、どういう方面にお誘い申すかわからないが、私もこの物語に絡んでいる点だけの小口をほぐさせていただく。あの室生山の入り口、赤埴仏隆寺のひだる神は知らないでいたが、あれを読んで、自分一人思い合わせることがある。中学生でいたころ、十八の春の夕、とつぷり暮れてから一人、あの山路を上って室生へ下りたことがある。腹がすいていたけれども、あるけなかつたほどではない。室生の村の灯を見かけるようになってから、棚田の脇にかけた水車の落とし水を呑んだ。その水の光りはいまだに目に残っている。あの報告を読んでぞつとした。その感銘を辿りながら書いて行く。

私は餓鬼についての想像を、前提せなければならぬ。餓鬼は、我が国在来の精霊の一種類が、仏説に習合せられて、特別な姿を民間伝承の上にとることになったのである。北野縁起・餓鬼草子などに見えた餓鬼の觀念は、少なくとも鎌倉・室町の過渡の頃においては、纏まっていたものと思われる。二つの中では、北野縁起の方が、多少古い形を伝えているようである。山野に充ちて人間をうかがう精霊の姿が残されているのだ。

餓鬼の本所は地下五百由旬のところにあるが、人界に住んで、餓鬼としての苦悩を受け、人間の

影身に添うて、糞穢膿血を窺い喰むものである。おなじく人の目には見えぬにしても、在来種の精霊が、姿は餓鬼の草子の型に近よって来、田野山林から、三昧や人間に紛れこんで来ることになったのは、仏説が乗りかかって来たからであろうと思う。私はこの餓鬼の型から近世の幽霊の形が出て来たものと考えている。それほど形似を持った姿である。しかも幽霊の腰から下は、一本足を原形としたことを示しているのではなからうかと思われる。そうすればやはり、山林を本拠とする精霊なるがゆえに、おなじ山の妖怪なる一本だけだらあるいは、片方だけにきまつて草鞋を供えている山の神などと共通するところではあるまいか。

餓鬼と言うと、先入主に囚われ勝ちになるから、だるの名に沿うて話を進めて行く。私は山野にいたる精霊類似のものに、山に入って還らなくなった人々の、死霊の畏れが含まれているのを認める。だるが悪くと立てなくなるのは、友引きであり、たとい一粒の食物ないしは米の名を聞かせるだけでも、怨念退散するのは、一種のぬさに当たっているからである。

## 二 ぬさと米と

聖徳太子が、傍丘に飢人を見て、着物を脱ぎかけて通られたという話は、奈良朝以前すでに、實際の民俗と、その伝説化した説話とが並び行われていたことを見せている。しかもその信仰は、

いまなお山村には持ち続けられている。この太子伝の一部は明らかに、後世の袖もぎ神の信仰と一筋のものであるということは知れる。行路死人の屍は、衢・橋つめ、あるいは家の竈近く埋めた時代もあった、と思うてよい根拠がある。山野に死んだ屍は、そのままうち棄てて置くのであろうが、万葉びとの時代にも、これらの屍に行き触れると、祓えをして通った痕が、幾多の長歌の上に残っている。歌を謡うて慰めたことだけはわかるが、その外の形は知れない。ただ太子と同じ方法で着物を蔽うて通り、形式化しては、袖を与えるだけに止めて置いたこともあらうと思ふ。

みてぐらとぬさとの違いはこの点にある。絵巻物の時代になると、みてぐら・ぬさを混同して、道の神にまでたむけている。ぬさは着物を供える形の固定したものであらう。着物が袖だけになり、さらに布になり、布のきれはしになるというふうに移わつて、だんだんぬさ袋の内容は簡単になつて行つたものと思われる。山の神の手向けとして袖を載つたこともあったのは「たむけには、つぐりの袖も載るべきに」と言う素性法師の歌（古今集）からでも知られる。しかも、こうした精霊が自分から衣や袖を欲して請求するものと考えられるようになって来る。これが袖もぎ神である。道行く人のにわかに躓き、仆れることによつて、そこに神のあつて、袖を求めているものというふうに判ぜられるようになる。老岐の島などでは、袖とり神の外に草履とり神と言つて、草履を欲する神さえある。袖もぎ神は、形もなく祠もない。目に見えぬものと考えられて来

たようである。

ぬさが布帛の方にばかり傾いて来たのは、おそらく古人の布帛を珍重する心が、みてぐら（布）を供える対象とぬさを献るべき神とを混同させるようにしたからであらう。ぬさの系統には布でないものもあつたのである。植物の枝や、食物までも使われた。

植物の枝は着物同様、屍を蔽うために投げかけられたのである。それが花の枝に替わつた地方もある。これが柴立て場・花折り阪などの起こりである。沖繩の国頭郡にある二か所の恥蔽阪（はじまじり）の伝説は、明らかにそれを説明している。恥處を蔽うためばかりでなく、屍を完全に掩うために、柴を与えて通つたのが、後世特定の場所に、柴や花をたむける風に固定したのである。

食物としては、米が多く用いられているけれども、菓物を投げ与えることもあつたらしい。桃の実や、櫛・縵の化成した筍・野葡萄の類が悪霊を逐うた神話などは、ある種の植物に呪力があると見る以外に、精霊を満悦せしめる食物としての意味を、考えに入れて見ねばならぬ。散飯（さきま）を呪力あるものとしてばかり考えているが、やはり食物としてである。大殿祭にもぬさと米とがうち撒かれるのは、宮殿の精霊に与えるのが本意で、呪力を考えるのは、後のことであらう。すべての精霊のたむけにはぬさと米とを与えるようになった。それもまた、我々の想像を超越した昔のことであらう。野山の精霊が米を悦ぶという信仰と、現にとり斂められずにある行路死人とを一続きに考えると、その死因がもつばら飢渴のためであり、この原因に迫つて行くのが、その魂魄

を和める最上の手段とすることになるわけである。

天竜の中流と蘆科の上流とに挟まれた駿遠の山地を歩いて知ったことは、山中に柴捨て場の多いことで、それがたいてい道に沿うた谷の隈と言った場所にあり、そこでかつて行き斃れるか、すべり落ちて死ぬかした人の供養のためにして通るのだ。さもないと、その怨念が友引きをするからとの説明を聞いたのであった。

馬頭観音や、三界万霊塔の類は、皆友引きを防ぐために、浮かばれぬ人馬の霊を鎮めたのである。彼等の友引きする理はどこにあるか。自身陥った悪い状態に他の者をもひき込んで、心ゆかしにすると見るのは、後世のことであるらしい。そうした畏怖を起こす原の姿は、精霊の憑くという点にあるようである。野山の精霊の憑きやすい事実を、抛るべき肉体を求める浮かばれぬ魂魄のあるもの、と考えて来るのが順道であらう。一方、非業に斃れた行路の死人を、その骸を欲して入り替わったものと見た。それがさらに転じて、友引きという考えを導いたのであらう。総じてかかる・つくなどという信仰は、かならず、その根底に肉体のない靈魂の觀念を横たえている。この考え方が熟した結果、永久あるいは一時遊離した靈魂の他の肉体にかかるという考えを導く。小栗の場合は、他人の屍を仮りたとも、自分の不完全になった骸に抛って蘇ったとも、どちらにもとれることは、前に言うたとおりである。

### 三 餓鬼つき

正本自体、火葬・土葬を問題にしているから、このことも言い添えて置きたい。いわゆる蚩尤伝説は巨人の遺骸を分割して、復活を防ぐ型のものである。日本では古く、埴島部ノ万が屍を分割して梟せられている。平将門は、これまでからすでに、この型に入るものと見られて来ている。これと樹精伝説といわれているものとは、一つの原因から出たとは言われないまでも、考えの基礎になったものは同じである。靈魂あるいは精霊の抛って復活すべき身がらを、一つは分けて揃わないようにし、一つは焼いて根だやしにしてしまうのである。日本の風葬も奈良以前のものは、かならずしも火葬の後、灰を撒いたとも、きまらぬようである。「まく」という語は、灰を撒くことに連想が傾くが、おそらく葬送して罷らせる意であったものが（任くの一分化）骨を散葬した事実と結びついて、撒くの義をも含むことになったのであらう。

秋津野を人のかくれば、朝蔭君が思はえて、嘆きはやまず（万葉集巻七）

たまづさの、妹は珠かも。あしびきの 清き山辺に 蔭散染（？）

などは、風葬とも限られない。

鏡なす わが見し君を。あばの野の花橘の珠に、拾ひつ（万葉集巻七）

なども、火葬の骨あげとはきまらない。「ひろう」という語に、解体してさらにその骨を集めることを含んでいるのかと思う。もちろん火葬は、すでに一部では行われていたであらう。が、私はわが国の殯<sup>もがり</sup>の風を洗骨に由来するものと考えている。今も佐賀県鹿島町の辺に、洗骨を行う村があるくらいである。南島と筋を引く古代人の間に、この風がなかったものとも思われない。しかし、洗骨の事実を「珠に拾ひつ」と言うたと考えられないであらう。洗骨はやはり、復活を防ぐ手段なのであった。何にしても日本の蚩尤伝説は、それが固定して後までも、實際民俗は解体散葬の方法を伝えていたものと考えるのが、ほんとうであらう。

家来は火葬で蘇生の途を失い、小栗は土葬のために、復活して来た。が、この物語の中には、肝腎の部分なる屍の不揃いであつた、という点を落としているらしい。斂葬<sup>れんそう</sup>に当たって、かならず体のある一部を抜きとって置いたのが、散葬によらぬ場合の秘法であつて、それが Life-index の伝説形式を形づくる一部的原因になったものらしい。小栗の、耳も聞かず、口も働かず、現し心もない間の「餓鬼阿弥」の生活は、この側から見ねばわからないと思う。

鬼に、姿見えぬ人にせられた男が、不動火界呪によつて、ふたたび、形を顕したと言う六角堂靈験を伝えた今昔物語の話は、我が国には珍しい型であるが、翻訳種とばかりはきまらない。よし、そうであつたにしても、小栗の場合のいま一つ残つた部分の説明には、役に立ちそうである。

蘇生の条件の不備であつた屍の説明から、もう一步踏み込んで見なければならぬのは、元来屍を

持たない精霊の、肉身を獲る場合である。

私は長々と、だるが行路死人の魂魄から精霊化して、ついにはひだる神とまで称せられるようになった道筋を暗示して来た。それがさらに仏説に習合して、餓鬼と呼ばれるようになったことも解説した積もりである。こうした精霊の肉身を獲ようとする焦慮は、ぬさや、食物の散供をもつてなだめられなければ、人に憑くことになったのである。それが、食物を要求する手段として、人につく、と考えられるようになったと見ることができる。

そうした精霊が、法力によつて肉身を獲て、人間に転生したという伝説の原型があつて、うわのが原の餓鬼阿弥の蘇生物語はできたものであらう。かつて失われた肉身をとり戻した魂魄の悦びを、単独に餓鬼阿弥の上に偶発したものと見るに及ばぬ。六角堂靈験譚も、やはり同じ筋のものであつて、仏説臭味の濃厚になったものであつた。

それと比べると、餓鬼阿弥の方は、時衆の合理化を、ただ片端に受けているだけである。しかしながら同時に、念仏衆の唱導によつて、この古い信仰が保存せられたことも否めない。

## 小栗外伝（餓鬼阿弥蘇生譚の二）

— 魂と姿との関係

## 一 餓鬼身を解脱すること

餓鬼阿弥蘇生を説くには、前章「餓鬼阿弥蘇生譚」に述べただけでは、なお手順が濃やかでない。いま一応、三つの点から見て置きたいと考える。第一、蛇子型の民譚としての見方。第二、魂と肉身との交渉、ならびにかげのわずらいの件。第三に、乞丐と病氣との連絡。これだけは是非して置かねば、通らぬ議論になる。

べありんぐなどの「印度歐洲種族民譚様式」の第九番目の「蛇子型」では「子どもがないから、どんなものでもよい。一人欲しい」と言つた母のことあげの過ちから、蛇（または野獸）の子が授かる。その蛇子が妻なり、亭主なりを、めあわされて後、つねに蛇身を愧じて、人間身を獲たが。母が皮を焚いてしまうと、立派な人間になるといふ件々を、この型の要素として挙げてゐる。

私は、久しくこの類話を日本の物語の中に見あてることができなかった。小栗照手のことを書き出して、この点が思案にあまつていた。叶わぬ時の愚み人として、南方翁に智恵を拝借しようと思つた際、窮して通じたと申そうか、佐々木喜善さんの採訪せられた「紫波郡昔話」が出て、その第七十五話に名まで「蛇息子」として出ていた。これには、子が欲しいと言わなかったが、笠の中にいた小蛇を子どもと思うて育てた。授かりものという点では、一つで、この方が、日本の神子養育譚には普通の姿で、申し子の原型である。人間と靈物とで、言語内容の感じ方の喰い違ひ話は、民譚の上では、諷諭・教訓・懲罰・笑話という側へ傾いて行つてゐる。言あげの過ちを怖れ、言あげを戒めるようになってからは、普通の形でなくなり、申し子型に転じて行つたのである。

靈物と人間との結婚は、近世では童話に近づいて「猿の白背負い」と言つた形になって來てゐるが、わが国でも古くは、蛇婿の形が多い。近代では、淵の主・山人に拐されて行つた女は、男の国の姿や生活条件を採るものと見られてゐる。これが古代の型になると、生活法を中心だけは、夫の家風に從わなかつた痕が見える。だがこの話は、一面神子が人間となり、教主・君主の二方面の力を、邑落の上に持つようになつた事実の退化した上に、合理化が行われたものと見ることできよう。到る所にある蛇の子孫・狐の子孫などの豪家で、からだの上の特徴を言う伝説を伝えながら、獸身解脱を説くことの少ないのは、故意に伝承を捨てたとばかりは言えない。

巫女の腹に寓<sup>こ</sup>つた神子が神であり、現神——神主——であるという信仰が、日本にだんだん発達して来てから、人間身の完全・不完全を問題とせなくなったものか。とにかく生まれて後、父の国に去つて神の仲間に入つたのもあり、そのまま人間の母の村に止まつたのもあつて、一樣にはなっていない。が、神子と家系の神との交渉を第一の起点としている家々では、神なる獸身のなごりが永く記念せられていた。獸身を捐<sup>な</sup>つて後も、なおかつ、家長の資格を示すものとして、特定の人にしろしの現れることを、おし拡げて、血族通有の特徴なる鱗や、乳房や、八重歯が考えられたのであろう。もつと残っていないければならぬはずで、しかも「蛇息子」の話の纒<sup>や</sup>に、しかし、最も完全に近く、倂<sup>ひ</sup>を止めている古代生活が、わが国にも実在したのであつた。この考えから、私は蛇子型が我が国の民譚になかろうはずはない、と思うのである。

紫波郡の方では、嫁が蛇身を破ることになっているが、これは、べありんぐと<sup>ミ</sup>氏の型の方が、正しい格を示している。母が、子の姿を易えてやる例は、古事記の春山霞壯夫の御母<sup>おや</sup>がそうである。常陸風土記の、嘯時臥山の話の御子神に<sup>と</sup>登を投げて、上天の資格を失わした母も、それにあたる。生みの男の子を、身体の上に加<sup>く</sup>して村の男にする責任を、母が持っていた倂らしい者を見せているのであろう。これは蛇子型の父方の異形身が、母の手で、この国の姿に替えられることの説明には役に立つ。竹取物語のかぐや姫の天の羽衣も、舶来種でなく、天子をはじめ巫女たちも着用した物忌みの衣である。この衣をかけると神となり、脱げば人となる。この利那の巫覡

の感情が久しく重ねられて、竹取の原型なる叙事詩などにも織りこまれていたのであろうか。白鳥処女型の物語の、この側から見るべきわけは、柳田先生が、古く釈き明かされている。この物忌みの衣と、村の男となる前——おそらくは、第一次の元服なる袴着の際——に行のうた母の手わざの印象とが相俟<sup>あ</sup>つて、衣服と皮膚との間に、蛇子の本身・化身の関係を絡めているのではないか。

小栗の物語と、要点比べの上において、もつと古く、純粹だと見える甲賀三郎も、蛇身を受けたのは、ゆいまん国の着る物の所為<sup>せい</sup>だとせられている。この獸身は、法力で解脱することになっている。やがて柳田先生のお書きになる「諏訪本地詞章」の前ぐりに、もどき役を勤めるように、心やましいのであるが、諏訪の社にも蛇子型の物語のあつたのが、微かながら創作衝動の動き出した古代の布教者や、鎌倉・室町のふり替わるころから固定して、台本を持ち始めた浄土衆の唱導などから、だんだん、あんなにまで変形したのかもしれないのである。

地下のゆいまん国と言うだけに、よもつへぐいを思い起こす。異類同火を忌んだだけでなく、同姓共食で、完全に地下の国の人となつたことを言うのであるが、本の国の人に還られぬ理由は、そうした方面からも説くことができるのであつた。前章にもあげた六角堂の靈驗譚、鬼に着せられた着物のために隠された身が、法力でその隠形衣の焼けるとともに、人間身を表した男の話も、仏典の翻訳とばかりは見られない。

隠れ簀・隠れ笠が舶来種と見られるのも、無理はないが、簀笠は、神に扮する物忌みの衣であることは、日本紀一書のおの命追放の条をもつても知れる。在来種の上に、ぐあいよく外来の肥土を培うのが、昔の日本人の精神文明輸入の方針であった。無意識の心の動きは、ここに一貫している。隠形の衣裳が簀笠になるには、こうした手順を潜って来ている。

御伽草子には、多少「蛇子型」の姿を留めたのがあり、微かに、小栗物語の我が国産なるを示している。一寸法師の草子は、異形の申し子を捨てたのが、嫁を得て後、鬼の打出の小槌の力で、並みの人の姿になるように変形している。「鉢かずき姫の草子」では、鉢——他の側からも説明を試みねばならぬが——をかずかせられた後天性の異形が、結婚に関連して壊れる機会が来る。そうして美しい貌を顕すというのも、よく見れば、蛇子型の加工せられたものであった。

これらの話が、結婚と悪身解脱を一続きにしているのも「蛇子型」のあったことを見せている。兼ねてこの型は、母と成年式と嫁とりの資格とに関連したものなることを物語る。

小栗判官の本宮入湯は、膚肉の回復のためというように見えるのは、餓鬼身解脱のための参詣という形が、合理化せられて、歪んで来たものと見ることが出来る。

江戸期より前の幽霊は、だんだん餓鬼と近づいて行っていることは述べた。そうした幽鬼の中、時を経て甦る者の、魂の寓りは、鳥けもののために荒らされて枯骨となっている。火で焚かぬ限りは、幾度でも原形に復した巨樹民譚は、もはや印象薄くなっていたのである。そうした餓鬼身

を空想するだけでも、いぶせい教誨である。異民族——他界の生類——餓鬼と、衣服・肉身を中心にして、異郷観は変化しながら、なお、靈物としての取り扱い忘れなかった。餓鬼身を脱しようとした幽鬼の苦しみは、小栗淨瑠璃には、龐ろに重なる二重の陰のように見え透かされている。

## 二 魂の行きふり

小栗の二重陰の上に、まだ見える夢のような輪郭がある。それを分解して行つて、前とはすっかり反対に、寄るべを失うた魂の話がしたい。小栗の物語には、肉身焼かれずにあったことになっているが、こうした場合の説経の類型から言えば、魂をやどすべき肉身を探して、それに仮托して来ることになっていることはすでに述べた。だからこの淨瑠璃も、すぐ一つ前の形は、遊行上人の慈悲で、他人の屍に移してこの世の者とせられた上、開祖以来関係深い熊野権現の靈験に浴して、肉身までもその人になり変わるといふ筋であったものと見る方が、手の裏反すように小栗土葬・家来火葬と、前段に主従火葬とした叙述を顧みないでいた点の納得もつく。家来たちの亡霊が小栗の娑婆還りを嘆願する点も、効果の乏しい上に、近代の改作を見せる武道義理観である。この部分は、角大夫のいたころの町人に、とり容れやすい武士観であつたらう。おなじく荒唐無稽でも、少しは辻褄を合わせる方が、見物の心を繋ぐ道であつた。

しかしいま一つ、魂のよるべについて、考え直すべき部分がある。それは離魂病である。江戸期の人々は、かげのわずらいと称えていた。これとても、漢土伝来の迷信というふうにいる人もあるが、日本ひとりでも起こるはずのものであった。かげのわずらいの怖じられた点は、ただの游離魂を考えるだけではなく、魂自身がまた、人の姿を持つことがあったためである。本人の身と寸分違わぬ形を表すものとする。実体のない魂の影である。

大国主の奇魂・幸魂は、大物主神という名によって、しばしば白地に姿を示現した。巫女であったことすら忘れられた、伝誦上の多くの近畿地方の処女には、暗いつま屋の触覚を与え、時としては辱しめを怒って、神としての形を露したこともあった。三輪の神を、大国主とし、事代主として定めかねて来た先輩は、神の魂の一つ一つが持つ、違うた姿に思い及ばないでいたためであった。誠に大国主とまとめてかかっても、本地身たる大国主の概念に囚われぬ大物主独自の變化・活動の自在さに、眩らわされたためもある。しかし、固定に伴う忘却が、神の垂迹<sup>すじ</sup>をもつて、生得独立の神と見やすく、またそういった自由な分裂・自立をさせて来た。それから来る古代人の解釈が順調に印象せられ、それを忠実に分解すると、そうした眩惑もまさに起こるはずだと思ふ。けれども、出発点に踏み違えがある。尾を頭に、頭を腹に、腹を尾にするど、どう廻りを避けるには、第一義を蓋然の基礎に据えて、全然異なる出発点を作てからなければならぬのを忘れたためであった。すなわち、荒魂・和魂二種の魂魄を、すべての生命・活動の本と考えるように

なった時期より前に、さらに幾種かの魂の寄り来ることを考えていた古代の、続いていたのを思わねばならぬ。本居一流の和魂の作用の二方面を幸魂・奇魂と説く見方は、したがって第二義に低徊して、いよいよ究めれば、ますます循環することを悟るであろう。

幸魂・奇魂の信仰が、だんだん統一せられて、合理的な二元観に傾きかけた機運に声援し、またその契機の一部をも作つたと見られるのは、有史前後の長い時代にわたって、輸入元としての、とだえない影響を与えた原住・新渡の漢人であった。伝承から、また情調からした行き触れの感染が、書物の知識からはいったと見て来た学者の想像以上に、時としては古く、力としては強く、反響は広く滲み入っていたことが考えられる。

物の素質を表す場合、古代人のつねに対立させた範疇、あら・にごをもつて限定せられて表された荒魂・和魂は、舶来の魂魄観とも違っていたが、考えるにも組織立った感じを持たせ、先進民族の考え方に近い誇りを抱かせたに違いない。出雲国造神賀詞に、大物主を大国主の和魂としているのは、外来魂を忘れ、内在魂の游離分割の考え方を、おし拡げるようになった時代の翻案である。また、わずかに人間出の魂魄をおにとする外、靈物をすべて神と見るようになった時代に、寄り来る魂は、威力ある天つ社・国つ社の神の荒魂・和魂と見なされるようになった。荒魂を祀ることは、祟りをのがれるためばかりではない。ある時威力の加護を受けた感謝、また狭くは、戦争・病氣・刑罰・呪詛の力の源として頼もうという心かららしい。和魂の方も、健康を第一と

して、言語・動作の過誤を転換させ、生活を順調に改更する力の、常住与えられるようにとの考えから、祀られるようになった。この二魂斎祀の風と、御子神信仰とが、社の神に分霊を考える習慣を作る主力となったものと思う。

ある神の一魂を祀る社もあり、同所に二魂を別けて祀る風もできた。したがって、常態、すなわち本体と見るべき和魂に、一時的の発動を条件とした荒魂を、つねに対立させて考えるようになって行った。

奇魂・幸魂なる語は、元来対句としてできた、一つ物の修辭表現かもしれない。

とにかく、大物主は外来魂の考えを含んでいたことは、一つことの二様の現れと見える少彦名漂着譚とこの二魂に関する記の伝誦とを見れば知れる。大國主の外来魂の名が、少彦名の形をもつて示されてもいたことは明らかである。

我が国の文献に倭を止めた古代生活の断片は、伝承の性質上、神に近い聖者・巫祝の上を談ったもので、凡下の上の現実として、その生活の痕と見ることはできないのである。しかもそれらの伝承が、記述当時の理會に基づいて、普遍的なことのようになり、矯めて書かれているものが多い。

だから、魂の問題も、神に限ったことであることもあり、また、最高の神人として「神の生活」にしていることの多い天子および國造の原形なる、邑君および、高位の巫女の上にもおし拡げることのできる場合も多い。だが、奇魂・幸魂のことは、天子の御代には見えて来ない。ただ、荒魂を

意味するらしい「天皇靈」なる語が、敏達十年紀に見えているのが、異例と思われるくらいである。天子には「日の御子」なる信仰上の別称があった。外的条件としては、近卑親繼承という形は厳かに履みながら、信仰的には、先天子との血族關係を超えて考えられた。先天子の昇天とともに、新しく日の神の魂を受けて、誕生せられるものとした。そうしてつねに、新たな日の神の御子が、この國に臨むものとの考えなのである。日の御子として、生まれ変わる期間の名が「天つ日高・虚つ日高」の対句で表されていたらしく、いわゆる真床覆衾（神代紀）を被って、外氣に触れない物忌みを経て、血統以外の繼承条件をも獲られたものであろう。

第一代の日の御子降臨の時に、祖母神の寄与せられた物は、鏡と稻穗（日本紀）とで、古事記ではその外に二神器および、智恵の魂・力の魂・門神の魂をば添えられている。同じ本には、鏡を御霊としているが「わが前を拝む如斎きまつれ」と告げられたという合理的な語部の解釈を、そのまま採用している。鏡を和魂または奇魂に、劍を荒魂に、玉を奇魂あるいは和魂と解せられぬでもないが、しばらく日本紀に拠って、鏡だけを説く。これは、御代ごとに新しく御母神から日の御子が受けるもの、と解した外来魂の象徴と見るのが、古義に叶うらしい。

稻穗は、祝詞・寿詞を通じて、神孫のための食物に分け与えられたものと考えて来ているが、稻穗を魂代とする豊受姫神が、保食神・豊うかのめなどの名で、いろいろな神に配せられ、生死を超越した物語を止めているのは、かならず、意味がある。「食國の政」を預かる者は、天上の食

料を地上にも作り出して、天神に献る事務を執らしめられるのである。その為事に失敗したのが、すさのおの命であった。この農作物の魂を処置する法を知られなかったのだ。それで黄泉を治めることになったものと、古伝誦の順序を換えて見るべきだろう。天つ罪がこの神の犯した、神の供物荒らしの罪を数え立てているのにも、理由あつての連絡であつたのである。

穀物の魂を、御母神の魂に添えた理由は、同時に、内宮に外宮を配したゆえんでもある。外宮は皇太神宮の序の神として出発した信仰と見ることもできる。またそうした理會の上に、古文獻もこの農神の事を叙述している。しかもこの神は、田畠の神であるとともに、酒の神であり、家の神でもある。大庭祭祝詞注のいわゆる、室清めの産飯説も、葺草・壁代の靈とする説も、なお合理臭い。この神の子として、若室葛根ノ神（古事記）の名を伝えているのは、むしろ、御饌神すなわち、廚の神とする説の方がよい。しかし、外宮の場合の旧説と一つになる。私はやはり、鏡の象徴する魂・穀物の象徴する魂が、外来魂として代々の日の御子に寄り来るものと見ている。うかのみたまを表すのに、稻魂の字をもつてするのも、この消息を示している。生命の祝福と建て物の讃え詞が、並行叙述の形で表現せられているのは、もつと根本的に、このとうかのめの神の魂が、家あるじの生活力に纏綿しているものとせられていたからであらうと考える。食国の政をまつたくするために、穀神を齋くと考えるよりも、食物の魂の寄っているために、家長の生活力がさらに拡充せられるという信仰から出たのであらう。二神器および三神の魂を与え

られたのも、この意義から、無限に外来魂を殖やして考えることのできた古代人の思想を見ることのできよう。ことに考え方は新しくても、智力の魂の伝えの方は、外来魂の権力の上に、助勢する力として、附着して来るものと考えられた痕を、はつきり残している。玉・劔は、呪力の源と見る方が適當であるらしい。

外来魂の考えが荒魂・和魂に融合して、魂魄の游離觀を恣ならしめた。荒魂・和魂の対立は、天子および、賀正事を奏する資格を持つ臣君の後身なる氏々の長上者にも見られる。しかも二魂各その姿を持つものとの考えから、荒魂のための身、和魂のための身に、二様の魂のよるべとしての御服を作った。その二様の形体を荒世・和世——荒魂の身・和魂の身——と言ひ、御服を荒世の御服・和世の御服と称えた。しかも荒世・和世の形体の寸尺を計って、二魂の持つ穢れ・罪を移す竹をも、また荒世・和世と言ひた。二魂の形体の形代としての御服に対して、主上の寸尺を計る竹も、二魂の形体そのものの殻と考えられているので、ある時代に、後者が陰陽道の側から、とり込まれた方式なることを示しているのではないか。これが、夏冬の大祓に続いて行われる主上の御贖いなる節折の式である。東西の文部が参与することから見ても、固有の法式に、舶来の呪術の入り雜っていることは察せられる。

鎮魂祭の儀を見ると、たんに主上の魂の游離を防ぐため、とばかり考えられないことがわかる。年に一度、冬季に寄り来る魂があるのである。御巫の「宇氣」を梓で衝くのは、魂を呼び出す手

段である。いづれ平安朝に入つての替え唱歌であらうが、鎮魂祭の歌の「……みたまかり、たまかりましゝ神は、今ぞ来ませる」と言う文句を見ると、外来魂を信じた時代からのなごりを残したのがわかる。しかも、主上の形身なる御衣の匣をその間揺り動かすのは、これに迎え移そうとするのである。魂の緒を十度結ぶことは、魂を固着させるためである。魂の来り触れて一つになる時だから、たまふりと言うので、鎮魂の字面とは、意義は似ていて、内容が違ふのだ。「ふるへふるへ。ゆららにふるへ」と言う呪言は「触れよ。不可思議靈妙なる宜しき状態に、相触れよ。寄り来る御魂よ」の意であらう。触るは、ふらふ・ふらばふなど再活用を重ねる。ふるふもふらふと一つ形である。荒魂・和魂をもつて、外来魂と内在魂との対立を示すようになってからも、それ以前に固定した形の、合理化の及ばない姿を存していたことは、鎮魂祭の儀礼からもうかがわれた。さらに、旅行者のために、留守の人々がする物忌みも、この側からでなくては釈けない。牀・畳などを動かさず、斎み守るのを、旅行者の魂の還り場所を失わぬようにするのだ、と説くのはよいであらうか。旅行者の魂の一部が、家に残っているために、還つて来ても、留まつた魂と触りて、そこに安住することができた。留守の妻その他の女性も、自身の魂の一部を自由に、旅行者につけてやることができた。これが万葉集に数知れずある、旅行者の「妹が結び紐」と言う慣用句の元である。下の紐を結んだ別れの朝の記憶を言うのでなく、行路のための魂結びの紐の緒のことを言うたのであった。着物の下交を結ぶ平安朝以後の歌枕と、筋道は一

つだ。下交を結ぶのは、他人の魂を自分に留めて置くのである。それが、呪術に変わって行つたものである。皆、生御魂の分割を信じていたから起こつた民間伝承であつた。あたかも、沖繩の女兄弟が妹神すなわち、巫女の資格において、自らの生御魂を髪に托して、男兄弟に分け与え、旅の守りとさせたのと同じである。

旅行者の生御魂を、牀なり畳なり、その常用の座席に祀つたのである。それが一転して、伊勢参宮した家の表に高く祭壇を設けた、近世の東國風の門祭になつたのだ。これまた、生御魂の祀りという意味から、旅行者の魂の還りのめどにするという方へ傾いて来ている。死者のためにも、ある期間魂牀を据え、枕もそのままにして置くのも、遠旅にある人の生御魂の家に残っている考えと一つである。神今食・新嘗祭などに先立って、板枕や御衾を具えて、神座の上に寢所を設ける式を、皇祖が主上と相ともに贅をおあがりになるのだというふうに見る人が多い。けれどもやはり、一つの御魂ふりの様式で、天子のみ魂ふりであつた。こういうふうには、魂の離合はきわめて自由なものと考えられており、一部の魂は肉身に従わないで、去留するものとし、またさらに分離した魂が、めいめいある姿を持つこともあると考えていた。これが荒魂がさらに荒魂を持つゆえんである。だから、游離魂の信仰は言うまでもなく、離魂病のため、同じ人の二つの姿を現するようなことも、かならずしも輸入とばかりはきめられなくなるのである。七人将門の伝説などは、この系統に入るべきものである。たんに、肉身の復活を悲願に繋けて説く翻訳種、とはか

たづけてしまわれぬ。

思えば、餓鬼は幽霊の前身なのである。だから、実体のないはずの者なのに、古来の魂魄観が、幽霊の末に到るまで、見えもし見えずもあるといった、中途半端な姿にしてしまうた。

さて餓鬼阿弥の場合、第一章では、肉身を欲する魂魄をもって説いたが、その上にたましひの放散した後、自身の魂への魂ふりに、すこぶる長い期間を要した蘇生者に対する経験が加わり、また言おうなら、かげの身が本身と合体する怪路も、根底に含まれていると見られよう。これと蛇子型の民譚とが絡みあえば、小栗の物語の蘇生譚の部分は形づくられるわけである。

たましひの語原はわからないとする方が正直なのだが、魂魄の総名が、たまであるのだから、どこまでも一つものとは言われない。嚴重な用語例は少ないが、比較に立てて言うとな、たまは内在のもの、たましひはあくがれ出るもの、その外界を見聞することから智恵・才能の根元となるもの、と考えていたろうということだけは、仮説が持ち出せる。そうしてその、不随意あるいは長い逸出などの、本人のための凶事を意味する游離の場合に限って、光を放つものと見たようだ。

古代人は光をかげと言ひ、光の伴う姿としての陰影の上にも、その語を移してかげと言うた。すなわち、物の実体の形貌をかげと言うたのである。人の形貌をかげと言ひ、魂のかげなる仮貌の義である。だから、人間の死ぬる場合には、人間の実体なる魂が、かげなる肉身から根こそぎに脱出するから、そのまたかげなる光を發して去るもの、と見るより、魂の光り物を伴う場合

の、あつたりなかつたりする説明はできない。だから、たましひのひを火光を意味すると説くことは、第二義に墮ちてゐることが知れる。

姑獲鳥は、飛行する方面から、鳥のように考えられて来たのであろうが、これをさし物にした三河武士の解釈はきわめて近世風の幽霊に似たものであつた。そう言えば、今昔物語の昔から、乳子を抱かせる産女は鳥ではなかつたようだ。幽霊の形を餓鬼から独立させた橋渡しは、餓鬼の一種であつたこの怪物がしたのであるが、これは、姿を獲たがっている子供の魂を預かつていた村境の精霊で、女身と考えられていた。

沖繩本島では、同様の怪物を乳之母または乳之母と呼んでゐる。幽霊になると、男までもかならず、女性的な姿になるのは、産女の影響を残してゐるのだ。宍岐の島人の信じてゐるうぶめは飛ぶから鳥で、難産で死んだゆえ、この名があるとは言ひ、形は伝えてゐない。ただ浮動する怪し火のことになっている。近世の幽霊が、提灯や面明かりのように、鬼火を先立ててゐるのも、実は、魂のかけを二重に表してゐるのだ。光り物が消えて後、妖怪の姿が現れるように言う話の方が、古いのである。骸を覺めてゐる魂は、ただの餓鬼ばかりではなかつた。不完全な魂、村の男ともならぬ中に死んだ、条件つきでなければ生を享けられぬ魂も、預かり親に無数に保たれながら、迷うていたのである。(炉辺叢書「赤子塚の話」参照)

## 三 土車

謡曲以後の書き物に見える土車が、乞<sup>きつ</sup>丐<sup>がい</sup>の徒の旅行具であることには、いわれがあろう。乗り物に制約のやかましかった時代に、無蓋の、地を這うほどな丈低い車体を乞食のために免<sup>ま</sup>してあったのである。土搬ぶ車を用いさせたのかとも思う、がおそらく、土を大部分の材料にこうしたからの名であらう。

土車に乗るのは、乞食が土着せず、旅行したためである。しかも、歩行自在でない難病者が、乞食に多くなつて来た時代のことである。片居<sup>かたゐ</sup>・物吉<sup>ものきち</sup>などという乞食を表す話が、癩病人を言うことになったのは、とりわけその仲間に、この患者が多かつたのを示していることは、言うまでもない。その他の悪疾・不具に到るまで、道に棄てられたのが、後代になるほど、罪障消滅などという口実を整えて来た。過去の罪業を思わしめるような身を、人日に曝しながら、霊地を巡拝することとを、懺悔の一方便と考えるようになった。こうして、無数の俊徳丸が、行路に死を遂げたのである。俊徳丸も、謡曲弱法師には盲目としていたけれど、古浄瑠璃の「しんとく丸」には癩病になつてゐる。俊徳丸の譚が、弱法師をば、かならずしも原型と見ることのできぬ理由は別の時に言う。ただ小栗浄瑠璃が、部分的に「しんとく丸」の影響を見せていることは事実だ。土車に乗

るような乞食は、癩病人が主な者であつた。だから、後々餓鬼阿弥を餓鬼やみと考えて、癩病のことと考えたのも無理はない。

小栗は餓鬼阿弥として土車で送られた。もちろん業病の乞食としてである。私には餓鬼阿弥の名が、当意即妙の愛敬ある呼び名としての感じも伴うけれども、同時に、固有名詞らしい気持ちをも誘う。すなわち、実際、時衆の一人に、そうした阿弥号を持った者があつたか、遊行派が盛りに達したある時代に、念仏衆の中でも下級の一団に、餓鬼衆・餓鬼阿弥など総称せられる連衆があつたかして、小栗浄瑠璃の根底をなす譚を、おのが身の上の事実譚らしく語つて歩いた、懺悔念仏から出発しているのではあるまいか。

室町時代の小説に、一つの型を見せている「さんげ物語」は、すでに、後代の色懺悔・好色物の形を具えて来ているが、ある応報を受けた人の告白をもつて、人を訓<sup>しな</sup>すというところに本意がある。しかも、自己の経歴のごとく物語る、袖乞い唱導者の一派ができて来た。そこに、唱導者と説経の題名との一つになる理由がある。餓鬼阿弥の懺悔唱導が、餓鬼阿弥自身を主人公とするものとなるのである。説経類に多く、唱導者の名が、主要人物の名となつてゐることの理由がここにある。

## 翁の発生

## 一 おきなと翁舞いと

翁の発生から、形式方面を主として、その展開を考えて見たいと思います。しかし個々の芸道特有の「翁」については、今夜よりあいの知識の補いを恐む外はないのであります。翁芸を飛躍させたのは猿楽であります。翁が、田楽の「中門口」に相当する定式の物となつた筋道が、幾分でもわかつてもらえるように致したいと存じます。

おきなと言う語は、早くから芸能の上に分化したおきなの用語例の印象をとり込んでいます。少なくとも我々の觀念にあるおきなは、ただの老夫ではない。芸道化せられたおきなを、實在のおきなに被せたもののなのであります。

おきな・おみな(嬬)の古義は、国邑の神事の宿老の上位にある者を言うたらしい。おきな・おみなに対して、をぐな・をみなのあることを思い併せると、大(お)・小(を)の差別が、き(く)、

み(む)の上につけられていることが知れます。つまりは、老若制度から出た社会組織上の古語であつたらしいのです。舞踊を手段とする鎮魂式が、神事の主要部と考えられて来ると、舞人の長なるおきなの芸能が「翁舞」なる一方面を分立して来ます。猿楽の採桑老、またはくずれた安摩・蘇利古の翁舞と結びついて、大歌舞や、神遊びの翁が、日本式の「翁舞」と認められたと見てもよろしい。尾張ノ浜主の

翁とてわびやは居らむ。草も 木も 栄ゆる時に、出でゝ舞ひてむ(続日本後紀)

と詠じた舞は、この交叉時にあつたものと思います。翁舞を舞う翁の意で、ただの老夫としての自覚ではなさそうです。おきなさぶという語も、おとめさぶ・神さぶとともに、神事演舞の扮装演出の適合を示すのが、もとであつたようです。

翁さび、人な咎めそ。狩衣、今日ばかりとぞ 鶴も鳴くなる

と在原の翁の嘆じた、という歌物語の歌も、翁舞から出た芸謡ではなかつたでしょうか。古今集の雉の部にうんざりするほど多い老い人の述懐も、翁舞の詠歌と見られぬこともない。私などは「在原」を称するほかい人の団体があつて、翁舞を演芸種目の主なものにしていたのではないかとさえ思っています。

山姥が山の巫女であつたのを、山の妖怪と考えたように、翁舞の人物や、演出者を「翁」と称えるようになり、人長(舞人の長)の役名ともなり、その表現する神自体(多くは精霊的)の称号

とも、現じた形とも考えるようになって行ったものであります。

だから「翁」は、中世以後、実生活上の老夫としてのみ考えることができなくなっているのです。この夜話の題目に扱込んだ翁は、その翁舞の起原を説いて、近世の歪んだ形から、もとに戻して見ることには落ちつくだろう、と思います。

## 二 祭りに臨む老体

二夏、沖繩諸島を廻って得た、実感の学問としての成績は、翁成立の暗示でした。前日本を、今日に止めた、あの島人の伝承の上には、内地における能芸化せられた翁の、まだ生活の古典として、なかば、現実感の中に、生きながらくり返されていることを見て来たのです。

私は日本の国には、国家以前から常世神とこよがみという神の信仰のあったことを、他の場合にたびたび述べました。これは「常世人」といった方がよいかと思われるものなのです。斉明天皇紀に見えているのが、常世神の文字の初めでありますが、これは、原形忘却後の連想を交えて来たようで、その前は思兼神も、少彦名命も、常世の神でした。しかし純化しない前の常世人は、神と人間との間の精霊の一種としたらしいのが、一等古いようであります。

元来ひとという語の原義は、後世の神人に近いので、神聖の資格をもって現れるものの義である、

と思います。顯宗紀の室寿詞は「我が常世とこよたち」の文句で結んでいます。これは、正客なる年高としたか人を讃頌した語なのです。常世の国人ということから、常世の国から来る寿命の長い人、ただのこの世の長生の人という義になって来たのです。

日本人は、常世人は、海の彼方の他界から来る、と考えていました。初めは、初春に来るものと信じられていたのが、後はたびたび来るものと考えようになりました。春祭りと刈上げ祭りは、前夜から翌朝まで引き続いて行われたものでした。その中間に、いま一つあったのが冬祭りです。ふゆまつりは鎮魂式であります。あき・ふゆ・はるが暦法の上の秋・冬・春に宛てられるようになると、その祭りも分かれて行われる。その祭りのたびごとに、常世人が来臨して、視ぎや鎮魂を行のうて行く。こうなるとまた、臨時の祭りが、限りなく殖えて来しました。

田植え祭りに臨むさつきの神々なども迎えられ、季節季節の交叉期ゆまえて祭りには、邪氣退散の呪法を授けるか、受けるかわからぬ鬼神も来るようになりました。そうしたまれにしかも、頻々とおとずれるまればと神も、もとは年の交叉点に限って姿を現したものでした。これらの常世人の、村の若者に成年戒を授ける役をうけ持っていた痕がありありと見えています。春祭りの一部分なる春田打ちの感染所作は、尉と姥が主役でした。これの五月にふたたび行われるようになったのが「田遊び」です。これにも後に、田主たぬしなどという翁ができますが、主要部分は変わっています。

簀笠着た巨人およびその伴神なる群行神の所作や、その荷役を受けて鍛え調えられる早処せうとめ女の勞

働、敵人・害虫獸等の誓約の神事劇舞などがそれです。これが田楽の基礎になった「田遊び」の本態で、その呪師伎芸複合以前の形です。

高野辰之博士が「呪師猿楽」なる芸能の存在を主張せられたのは、敬服しないではおられません。ただし、本芸が呪師で、そのくずれ・脇芸ともいふべきのが、呪師にはいった猿楽で、ただ呪師とも言い、呪師猿楽と並称もしたらしく思われます。この「呪師猿楽」が、田遊び化して田楽になったとするのが、私の考えです。だが一口には、田楽は五月の田遊びから出ていると申してよろしい。この猿楽は、田楽では、もどきという脇役に、佛を止めました。能楽と改称した猿楽能では、狂言方とまで、変転を重ねて行きました。わき方も、もちろんこれから出たのです。結論に近いことを申しますと、翁も純化はしましたが、やはりこれで、黒尉が猿楽の原形を伝えている、と申してよろしいのです。猿楽の用語例の一部分には、武家以前古くから興言利口などと言ふべき、言い立てまたは語りの義があります。興言利口も、その根本になるべき話材までも、そう言うようになりました。これは、狂言のものと宛て字が興言であるとともに、猿楽の、言と能との二方面に岐れる道を示すものです。能楽がもっぱら猿楽と称えられたのは、この方面が主となっていたからかと思えます。故事語りに曲舞の曲節をとりこみ、ことほぎのおどけ・言い立てを現実化したのが、猿楽の表芸を進展させた次第であります。能芸の方はむしろ、先輩芸道なる曲舞・田楽の能などからとり込んだらしいのです。

猿楽能における翁は、この言い立て・語りを軽く見て、唱門師一派の曲舞（の分流）から出て、反問芸を重くした傾きがあります。だが、もともと、猿楽と言っても、田楽の一部にもはいっていたのです。だから、田楽にも、その演芸種目の中に猿楽がはいっていたのです。これが呪師芸や、その後身なる田楽のわき役（もどき役、同時に狂言方）から独立して来たものと思えます。だから、田楽にも、翁の言い立てや語りがあったらしいのです。ただ、田楽能をまるどりして、自立したにしても、猿楽能自身の特色がなくてはなりません。それは、翁の自家であった、という事です。語りの方は、開口や何々の言い立ての側に岐れて行ったのでしょうか。開口も、何々の言い立ても、もとは翁の中に含まれていたと見えるのです。奈良に残った比擬開口や、江戸柳營の脇方の開口の式なども、同じ岐れです。そのもどきと言い、脇方の勤めるといふのは、事実の裏書きであります。この脇方ならびに狂言方の、翁一流の式に対する関係や、翁が最古式を保っているとの信仰は、猿楽がわき芸であったことを、暗示しているのではないのでしょうか。田楽と違う点は、念仏踊りの要素を多く含んだ彼に対して、神事舞としての部分を重く見ている点にある、と言えます。冬の鎮魂を主とし、春田打ちに関係の深いのが、猿楽の、呪師習合以前の姿なのです。田植えに臨む群行神の最古の印象は、記・紀のすきのおの命の神話の外に、播磨風土記には統一のない形の、数多い説話として残っています。この間に、常世人自身も、海の彼方から来ると信じられたものが、天から降ると考えられるようになり、山に住む巨人とせられるよう

にもなつて行きました。したがつて、常世人という名も変わり、その形貌性格や対人地位なども易つて行く一方には、原形に止まり、あるいは、二つの形を複合した信仰も出て来ました。

我々の研究法は、経験を基調としたものであります。資料の採訪も、書齋の抜き書きも、皆、伝承の含む、ある昔の実感を誘うためにすぎません。実感による人類史学と言うべきものなのです。一芸能の翁に拘泥せず、田楽・神楽・歌舞伎その他の現在芸能はもとより呪師田楽以前の神事・劇舞踊などに現れた翁の形態の知識の上に、さらに、その現に行われている演出の見学から、体験に近い直観を得ねばなりません。沖繩の島渡りをして、私の見聞きしたのは、これから話そうとする三つの型でありました。

### 三 沖繩の翁

祖先考妣の二位の外に、眷属大勢群行して、家々をおとなう形。孟蘭盆の行事である(一)。海上あるいは洞穴を経て、他界の異形(または莊嚴な姿)の、人に似た靈物が来て、村・家を祝福する形。清明節その他、祭りの日にある(二)。村の族長なる宗家の主人ならびに一門中の代表者と見なされる群衆を伴うた、前族長なる長者が踊り場へ来て、村を祝福するのを一番として、村々特有の狂言(能狂言・俄などに似た)を行のうて、後は芸尽しになる。村によれば、長者の

一行が舞台に来ると、家長の挙げる扇に招かれて、海の彼方の富みの国から、その主神が来て、穀物の種を与えて去る式をする所もある。この神の名は儀来の大主、長者の名は長者の大主、家長の名は親雲上と言う。童満祭に行う(三)。私の目で見た知識よりも、さらに大きな補助を、島袋源七・比嘉春潮二氏の報告から得ました。

この中で(一)は最も、常世人に近い形であります。海の彼方なる大やまと——または、あんがまあとという国があると考えたのが変じて、その行事または群行の名としたのらしい——から、祖霊の男女二体および、その他故人になった村人の亡霊の来る日を、孟蘭盆に習合したので、そのまた一つ前には、初春を意味する清明節に、常世人として来たことが考えられます。この中心になる大主前と言われる老夫——老女を伴う——が時々立つて、訓戒・教導・祝福などを述べるのであります。その間に、眷属どもの芸尽しがあります。

これからしても、内地の古記録から考えられる常世のまればとの元の姿はやや、明るくなつて来ます。これと通じているのは(三)の式であります。これは村踊りと言ひ、また村芝居とも言われています。祖霊を一体の長者の大主とし、眷属の霊を一行としたものです。そうして今は、その本処の考えを忘れていますが、他界の聖地から来たものに違いありません。親雲上は、それらの群行から、正面に祝福を受ける人として、あらかじめ一行を待つ形が変わつたのでしょう。それに、儀来の大主を加えたのは、長者大主一行の本義の忘れられたため、さらに祝福の神を考え

出したのです。

これが変じて(二)になると、いろいろの形に変化しています。なるこ神・てるこ神という二体の、聖なる彼岸の国主とするのもあり、ただの一体の海神とする所もあります。もっと純化しては、海の向うのに「い・かない」の国の神とし、さらに天上の神として、おぼつ・かぐらというその国を考えています。その史実化したのが、あまみきよ・しねりきよの夫婦神です。先島の中には、まやの国という彼岸の聖地から、まやの神およびともまやと称する神が来るとしているものもあって、これは、蒲葵の簀笠を被った異形神であります。同じく、先島諸島に多く、あかまた・くろまたなどいうふうには、仮面の色から名づけた二体の巨人が、蔓草を身に被り、畏しい形相の面を被って出ます。所によつては、青またというのが、代わって出ることもあって、洞穴または村里離れた岬などから出るのです。これは、鬼と言うべきものであります。にらいの大王と浄化した地方に対して、ここにいる宮城から来る者は、祖霊と神との間に置くべき姿をしています。祖霊の、異形身と畏怖の情とが、そのまればととの関係を忘れた世に残れば、たんに、祝福と懲罰と授戒とのために来る巨人を、考えるようになるはずです。これが、聖化し、倫理化して考えられると、にらいかないの神となるのです。

#### 四 尉と姥

こう言つて来ますと、考妣二体、または一位の聖なる者の、あるいは群行者を随えて来る神來臨の形式が思われます。内地の、古代から近代に続いている、まればとの姿も一つことなのです。考妣二体の聖なる老人と云えば、ただちに連想するのは、高砂の松の精と住吉明神一対の「尉と姥」の形です。謡の高砂が、そうした標本を示す前から、翁媼の対立は、考えられていました。平安初期に、すでに、大嘗祭の曳き物なる「標山」にすら、蓬萊山の中に、翁媼の人形を立てていました。常世の国の考妣二位のまればとを、常世の蓬萊化した時代にも、仙人の代わりに据えて怪しなかつたのです。高砂に出る住吉明神は、播州からは彼方の津の国をさす所に、来臨する神と、神行き癖の信仰とを印象しているのです。

日本の書物で、まず正確に高砂式のまればとの信仰を書き残したのは神武紀です。香具山の土を、大和の代表物として呪するために取りに行ったのは、椎根津彦と弟翁とでした。弟翁は男のように考えられて来ましたが、兄翁を見か姉かとしても、これは、女性の神巫だったのです。男の方は老翁になり、女の方は老媼に扮し、敵中を抜けて、使命を果たしました。これは、常世人の信仰があったからできた物語です。敵人は見逃し、御方は祝福せられる呪詞・呪法の助勢を得たこと

を、下に持っているのです。呪詞・呪法は、常世の国から齎もたらされたもの、と信じられていたのでした。

歳暮に来て、初春の年棚の客となる歳神としがみ——歳徳神としとくじんとも言う——の姿も、高砂の尉と姥のような、と形容する地方が多いようです。さすれば、考妣二体の祖霊です。近世の歳神は、海を考えにいた常世神と違って、山から来るように、たいてい思われています。同じ名の神の性格にも、古今で、だいぶ違いがあるようですが、出雲人の伝えた御歳神・大歳神は、山祇やまつみの類と並べてあるところを見ると、山中にいるものと見ていたらしいのです。古く、海祇うみづみから山祇に変化すべき理由があったからです。近代の歳神には、穀物の連想が少なくなつて、暦の歳の感じが多くはいつていますが、この名は俗陰陽道などが、古代の神の名を利用して、残し伝えたものと思われまう。だから、方位の連想などがあるのです。

山から来る歳神にも、一人としか考えられていないのがあります。また群行を信じている地方もあります。歳神にお伴があるわけです。こうなると、祖霊来臨の信仰に近づいて来ます。年神棚を吊らず、年縄や年飾りをせぬ家や村があります。これらは、山の歳神以前の常世神の迎え方を守つていて、家風の原因を忘れたものが多いでしょう。だが、まだ外にも理由はあるようです。

## 五 山びと

常世の国を、山中に想像するようになったのは、海岸の民が、山地に移住したからです。元来、山地の前住者の間に、そうした信仰はあったかもしれませぬ。だが書物によつて見たところでは、海の神の性格・職分を、山の神にふり替えた部分が多いのです。

私は山の神人、すなわち山人やまびとなるものを、こみ入ったことながら、説かねばならなくなりました。山守部と山部とは別の部曲です。私は、山部を山人の団体称呼と考えています。その宰領が、山部宿禰やまのすめなのでしょう。ちょうど海人部あまのべが言われるように、山部も山と言われています。山ノ直やまのちか・山ノ君などというのが、それです。海人は、安曇氏あすみの管轄で、安曇氏は海人部の族長ではないことを主張しています。が、山部氏は山人族の主長であるらしいのです。安曇氏のごときも、それほど海人の血から離れているか、信じられませぬ。山人なる山部が、その本職を忘れて来るようになって、山部・山守部の混同が起こります。山人とは、どうした部民でしょうか。

私の仮説では、山の神に仕える神人だとするのです。海人部が、海祇うみづみに奉仕して、時には、海の神人の資格において、海祇としての行事を撰行することがありました。海人の献った御贄は、海祇の名代で、同時に、海祇自身のする形なのでした。私は海部・山部を通じて、先住民の後とば

かりも言えぬと考えます。おなじ族中の者が、海神人・山神人に扱ばれて、常住本村から離れて住んでいて、それが人数の増したために、村を形づくったものもあると思います。

もちろん、前住民の服従を誓う形式の寿詞奏上をもつて、海人・山人のことほぎ（祝福）、みつぎの起こりと考えることもできますが、それは第二次の形です。初めの姿は、海祇すなわち、常世人（わたつみの前型）に扮するのは、村の若者の聖職なのでした。それが山地に入って、山の神を、常世人の代わりにするようになって来る。これまでは、常世の海祇の呪法・呪詞のうけての代表者は、山の神なので、その山の神が、多くの地物の精霊に海祇の呪詞を伝える役をしました。それが一転して、海祇に代わるようになったのであります。

そうすると、山の神の呪詞は、宣下式ではなく、また奏上式でもありません。つまり仲介者として、仲間内の者に言い聞かせる、妥協を心に持った、対等の表現をとりました。これを鎮護詞と言います。宣下式はのりと、奏上式なのにはよごとという名がありました。ちょうどその間に立って、あくまでも、山の神の資格をもつて、精霊をあい、てとしてのもの言いなのです。山の神に山の神人ができたのは、このためです。だから、海祇の代わりをする海人の神人が、前住民あるいは異民族とすれば、山人の職ができてからのことです。すなわち、海祇の代わりに神事を行う者が、村国の主長よりも低いことになります。常世人は村の主長よりは、位置は高かったのです。だから、海人が服従の誓約なる寿詞や御費を奉るのは、山の神人の影響をさらに受けたのです。

海村の住民の中、別居して神に仕える形式が行われ、男や女のそうした聖役に当たるものができました。女は、たなばたつめです。こうした人々の間にできた村が、異種の村と混同せられるようになったでしょう。山の村も、同様にしてできましたでしょう。それが、蛮人の村と思い違えられるようになったこともありましようが、これは、わりに明らかに、国栖・土蜘蛛などと区別せられたようです。海人部の民が、いわゆるあまのさえずりをする異人種のように考えられたほどではありません。海部の民は、呪法・呪詞に馴れておりました。それが諸国の卜部の起源です。

海人部の民の中の、小・中宗家など言うべき家の中からも、宮廷の官司の馳使丁が出ました。これが海人の馳使丁です。その内、神祇官に仕えた者が、とくにあまはせづかいと言われたらしいのです。さらに、この中から、宮廷の語部として、海語部という者ができたと見られます。天語部は鎮護詞を唱えるとともに、その中の真言とも言うべきうたを、おもに謡うようになりました。それが「天語歌」のあるわけで、それとおなじ性質で、寿詞や鎮護詞式でないものが、神語といわれたらしいのです。神語歌の末に、天語の常用文句らしい「あまはせづかひ、ことの語り詞也、此は」と言う、固定した形のついているわけであります。

海語部が、諸国の海人の中にも纏わって来ました。一方、卜占を主とする海人の卜部が、諸国に還り住んで、卜部の部曲が拡がります。宮廷の海語部は、後には、卜部の陰に隠れて頭れなくな

り、卜部の名で海語部の行のうた鎮護のことはぎを言い立てるようになりました。この卜部が、陰陽寮にも勢力を及ぼしました。踏歌の節の夜の異装行列は、もと、卜部の海語部としての部分を行のうたものらしく、群行神の形であって、作法は、山人の影響を受けたものです。服従の誠意を示しに、主上及び宮殿をいわずに言い立てに来るのであります。

## 六 山づと

この高巾子の異風行列は、山人でもなかった。万葉集には、元正天皇の行幸が添上郡の「山村」にあったことと歌とを記している。

あしびきの 山に行きけむ山人の 心も知らず。やまびとや、誰 (舎人親王——万葉集卷二十)

仙人を訓じて、やまびととした時代に、山の神人の村なる「山村」の住民が、やはり、やまびとであった。この歌は、神仙なるやまびとの身で、やまびとに逢いに行かれたと言う。そのやまびとは、あなた様であって、他人でないはずだ。仰せのやまびとは、外にありとも思われぬ、とおどけを交えた頌歌である。この歌の表現を促したのは

あしびきの 山行きしかば、山人の 我に得しめし山づとぞ。これ (元正天皇——同卷二十)

という御製であって、これも、山人という語の重なった幻影から出た、愉悅の情が見えています。だが、それよりも、注意すべきは、山づとという語です。家づとは、義が反対になっています。山づと・浜づとなどが、もとの用語例です。山・浜の贈り物の容れ物の義で、山から来る人のくれるのが山づとであり、それが、山婦のみやげの包みの義にもなる。もとは、山人が里へ持ってきてくれる、聖なる山の物でした。これは、後に言う山姥にも絡んだ事実で、山草・木の枝・寄生木の類から、山の柔い木を削った杖、その短い形のけずり花などであつたらしく、山かずら・羊歯の葉・寄生・野老・山藍・葵・樗・山桑などの類に、時代による交替があるのでしょう。

柳田先生の杓子の研究を、こちらに借用して考えると、これまた、山人の鎮魂のための木ひさごでした。神代記のくひさもちの神は、なり瓢の神でなく、木を削った、古代の木杓子の霊の名であつた、と言われましよう。この、くひさと言われたと思われる杓子は、いつごろからの山づとかは知れませぬが、存外、古代からあつたものらしいです。こうした山人は、初春の前夜のふゆまつりの行事なる、鎮魂式の夜に來ます。すなわち、厳冬に來たのです。若宮祭りの翁の意義が、そこにうかがわれるように思われます。

若宮祭りの翁は、高い神——統教訓抄など——と言うより、ことほぎの山の神で、春日の社殿および若宮の神の鎮魂を行うところに、古義があつたのでしょう。夜叉神のことほぎや、菩薩練道が寺に行われたのも、高位の者に誓う風からです。社の神にも誓い・いはいに、ことほぎの翁が

参上することのあるのは、不思議ではない。猿樂家の「松ばやし」もまた、暮れの中に行われるのが、古風であつたようですが、これから翁が出たとは言えますまい。ただ、「湛え木」の行事を行うだけです。一つ松の行事は、翁の一節を存するもので、それに続く、踏歌式を含んだことほぎが、消えてしまったのです。いわば、一種の五節千歳が、踏歌から出たのは、武家時代の好みだったのでしょうか。

猿樂にも「若」を舞わせるために、本手の舞を童舞に変化させているのがあります。猿樂能の翁は、鎮魂のための山人の来臨で、三人の尉は、一種の群行を意味するものでしょう。このことはさらに説きます。翁の文句の「ところ千代まで」というのは、野老にかけた、村・国の土地鎮めの語で、こうした文句の少ないのは、替え文句が多くなったためです。そうして、春祭りの田打ちの詞らしい、生み殖やしなみぞかしの呪文がはいっているのは、翁が初春を主として、暮れの鎮魂式から遠のいたためでしょう。だが、春田打ちはるうでうちは、鎮魂とともに一続きの行事ですから、山人としての猿樂の翁も、初春に傾く理由はあるのです。仮に、猿樂の翁の原形の模型を作つて見ましよう。翁が出て、いわい詞を奏する。これは家の主長を寿するのです。その後、反問へんもんの千歳せんさいが出て、詠じながら踏み踊る。殿舎を鎮めるのです。その次に、黒尉くろゑうの三番叟が出て、翁の呪詞や、千歳の所作に対して、滑稽を交えながら、通訳式の動作をする。それが村の生業の祝福にもなる。このくり返しが、二尉にゑうの意を平明化するとともに、ふりごと分子を増して来ます。そうして、わり

に難解なところを徹底させ、儀式的なところを平凡化して、村落生活にも関係を深くするのでしよう。猿樂能の座の村が、大和では、多く岡あるいは山に拠っていました。ことに外山とびのごときは、山人を思わせる地勢です。

松ばやしのごときも、春の門松——もとは歳神迎への招ぎ代かぎしろの木であつた——を伐り放して来る行事でした。はやしは、伐ると言う語に縁起を祝うので、やはり、山人の山づと贈りに近い行事です。こうした記憶が、寺の奴隸の、地主神・夜叉神等の子孫とせられた風に習うて、奈良西部の大寺のことほぎ役や、群行の異風行列を奉仕するようになったものと見えます。これは、高野博士の観世・金剛などの称号が、菩薩練道の面を蒙る家筋を表したものだ、と言う卓見に、微かな裏書きをつけることになるのです。

## 七 山姥

猿樂で、山姥が重んぜられるのも、先進芸からの影響もあるようですが、山人としての方面からも考えねばならぬでしょう。山姥は、山の神の巫女で、うばは姥と感じますが、これは、巫女の職分から言う名で、小母と通じるものです。最初は、神を抱き守りする役で、それが、後には、その神の妻ともなるものをいうのです。その巫女の、年高く生きているのが多い事実から、うば

を老年の女と感ずるようになったらしいのです。うばをただの老嫗の義に考えたのも古くからのことだが、神さびた生活をする女性の意として、拵がつて来たのでしよう。この山神のうばとして指定せられた女は、村をはなれた山野に住まねばならなかった。人身御供の白羽の矢の話には、こうした印象もあるに違いない。たなばたつめ同様の生活をして、冬の鎮魂に、またおそらくは、春祭りにも、里に臨んだものと思う。その山姥および山人の出て来る鎮魂の場が、いちと言われるので、我が国の「市」の古義なのです。この夜、山姥——および山人——の来て舞うのが、山姥の舞で、だんだん、村の中にも、これを伝えるものができるようになったでしよう。これは山姥の鎮魂の舞が、山姥を野山に出さぬ世になって、仮装の山姥の手に移ったためでしよう。

山姥という称呼から、山にいる女性と考え、山人を、蛭人または鬼・天狗などに近づけて想像するところから、これをも山の女怪と信じるようになりました。その村の冬祭りに来た行事が形式化し、ついに型をも行わぬようになって、伝説化して、名と断篇の説話ばかりあって、実のない時代になり、冬の行事であつただけに、冬の夜話の題材に上るようになったので、こうした、人であつて、また、魍魎の族らしい者を考え出したのでしよう。山姥の姥に対して、山男・山人はまた、山おじまたは、山わると称えるようになりました。山姥の洗濯日というのは、山の井に現れて、山姥が覗きをする日だったのでしよう。市に山姥の来て、大食をした話や、小袋に限りなく物を容れて帰った伝説などがあるのは、鎮魂の夜の山づとと取り易えて、里の品物、食料な

どを多く持ち還つたからでしよう。それに、その容れ物の、一種異様な物であつた印象がくつたのだらうと思います。

古代には、市といわれる所は、たいてい山近い所にありました。磯城長尾市ノ宿禰という家は、長い丘の末に、市があつたためでしよう。これが、穴師の山人の初めと言われる人です。布留の市もそうで、大倭の社に關係があります。河内の餌香の市などは、やや山遠くなっています。これなどは、商行為としての交易場だったのでしよう。「うまさけ餌香の市に、価もてかはず（願宗紀・室寿詞）」などあるのも、市が物々交換を行つた時代を見ているのです。山祇系に大市姫があり、伝説では、山姥の名にもなっています。これはみな、市と冬祭りと山姥との連絡を見せているのです。この交易の行事が、祭り日の鸛換え行事や、舞人の装身具・作り山などについた物を奪い合う式にもなつて行つたのです。

足柄明神の神遊びは、東遊びの基礎になったようです。この神遊びを舞う巫女が、足柄の山姥です。神を育てるものとの信仰が残つて、坂田金時の母だとされています。それに、この山姥の舞は、代表的の「山舞」とせられて、東遊びとともに、畿内の大社にも行われました。山舞を演ずる「座」や「村」の間には、それが伝わつて来たでしよう。山づとは物忌みのしるしとして、家の内外に懸けられます。浄められた村の人々は、神の物となつた家の内に、忌み籠るのです。これが正月飾りの起こりです。標も籠も、山野や木に張り廻すものです。ただ、ほんだわら一品は

古くから用いられていますが、海の禊ぎをついだしるしなのです。山人の鎮魂に、昆布・田作・蝦などが用いられるようになったのも、海の関係がないとは思われません。京では歳暮に姥たたという乞食が、出たと言います。これもそうした者ではないでしょうか。節季候せきせうという年の暮れを知らして来る乞食も、山のことぶれの一種の役なることは、その扮装から知れます。山の神を女神だと言うのは、山姥を神と観じたのです。斎女王の野ノ宮のみやこもりには、こうした山の巫女の生活法が、ある点までは見えるではありませんか。

## 八 山のことほぎ

大和では、山人の村が、あちこちにありました。穴師山では、穴師部または、兵主部ひょうしゅべというのがそれです。この神および神人が、三輪山の上高くいて、その神の暴威を牽制していたのです。山城賀茂には、後に簞える比叡がそれでしょう。この日吉の山の山人は、八瀬の村などを形づくったのでしょう。寺の夜叉神の役であり、社の神の服従者なるおにの子孫であるという考え方から、村の先祖を妖怪としています。がただ、山人に対する世間の解釈を、我が村の由緒としたのです。この山村などから、宮廷や、大社の祭りに、参加する山人が出たのでしょう。それが、後には形式化して、官人等が仮装して来るようになり、そうした時代の始めに、まだ山舞が行われていて、

その方面の鎮魂歌もあったのです。山舞はまた宮廷にもはいつて来たらしいのであります。

まきもくの 穴師の山の山人と、人も見るかに、山かつらせよ（古今集巻二十）

こういう文句は、穴師山から来なくなった時代にも、穴師を山人の本拠と考えていたからです。山人の形態の条件が、山かずらにあったことは、この歌で知れます。鬘かみが、里の物忌みの被り物とは、変わっていたからでしょう。山人の伝えた物語や歌は、海語のようにには知れませんが、推測はできます。すなわち、国柄歌はおそらく、山部の間に伝わっていたものでないか、と思う根拠があるのです。これを歌いながら、山人も舞い、山姥も舞ったのでしょう。そして、山人のは、わりにはやく亡びて、山姥の方だけが変形しながら残ったのでしょう。

さて、山人のことほぎや舞が、山の帝都に行われるようになると、海人のほかい人はだんだん、山人ぶりに転化する傾向ができ、そして常世人の位置も、山の神同様に低められ、その呪詞もいわい詞に傾いて行く。果ては、まったく山人同様になって、海や川に縁る生活を棄てて、山地の国を馳せ廻るようにもなって行きました。その一群は、おそらく、北陸から信濃川を溯って来て、北西の山野に入り、そこに定住し、山人としての隔離地には、その南方に深い穂高嶽を挟んだのでしょう。そして、平野の村里に、時々、山の呪法詞や芸道をもって訪れました。若い神が、人に養われて、末には英雄神となる物語を語ったのが、ほたかの本地として、末代の正本には、物奥太郎という流離の貴族の立身譚に変化して行きました。信濃に、安曇氏を称する海人部のはい

ったのは、こうした徑路を通ったのでありましょう。

山のことはぎ・海のほかいがだんだん合体して来ても、名目はさすがに存していました。山人の団体として、遊行山人の生活法をとった者は、ほかい人であり、海人の巡遊伶人団は、くぐつと言うたらしいのです。それが後には、ほかいがくぐつと称し、くぐつにしてほかいと言われたらしい混乱が見えます。ほかい人の持つ物容れは、山の木のまげ物であって、その旅行器をほかいと称えました。くぐつはおそらく、呪詞の神ごとむすびの名に關係があるらしく、その携えた草を編んだ物容れの名が、くぐつと言われるまでに、その旅行器が、国々の人の目に止まる機会が多かったのです。それほど浮浪の布教生活を続けたのです。山人も、ほかい人の一派であり、傀儡子女は、海人の岐れであるらしい。——それが山舞をすること、くぐつから分類せられ、海人からくぐつの生活棄てて、山舞をするようになってもお、くぐつと称せられたのは、遊女はくぐつとし、ほかいを祝言乞食者と考えたためでありましょう。

## 九 山伏し

山舞を伝承している村の中には、思ひの外に深い山中に住んだ者が多かったのです。そして歳暮・初春その他の行事に、村里へ降って、山のことほぎを行いに来ます。これが「隠れ里」の伝

説の起原であって、そうした生活を受けつぐことに、不思議も、屈托も感じない者が多かったのです。隠れ里と称する人居は皆、山人としての祝言職を持っていたのです。この山人の中、飛鳥末から奈良初めにかけて、民間に行われた道教式作法と、仏教風の教義の断篇を知って変態な神道を、まず開いたのは修験道で、これはまったく、山の神人から、苦行生活を第一義にとって進んだのです。だから、里人に信仰を与えるよりも、まず、祓えの変形なる懺悔・禁欲の生活に向かわしめました。すなわち、行力を鍛えて、験方げんぽうの呪術を得るという主旨になります。だから、修験道は、長期の隔離生活に堪えて、山の神自体としての力を保有しようとした山人の生活に、小乗式の苦行の理想と、人間身を解脱して神仙となるとする道教の理想とをとり込んだにすぎません。後々までも、寺の験方の形式をとり去ると、自覚者の変改した神道の姿が現れるのです。垢離は禊ぎであり、懺悔は、山祇の好む秘密告白と祓えとの一分岐です。禪定・精進しやうじんは、山籠りの物忌みで、成年授戒・神人資格享受の前提です。

御嶽精進を経て、始めて男となるという信仰は、近代に始まったことではないようで、山地にいさせ、禁欲・苦役の後、成年戒を授けた昔の村里の規約が、形を変えてはいって来ています。男だけの山籠りで、女子は結果嚴重なことも、女人禁制の寺方を学んだのではなく、固有の秘密結社の姿なのでした。山の神・山人がおにと感じられて来たのに対して、天狗を想像するようになりました。古代のおには後世の悪鬼羅刹などでなく、巨人というだけの意義でした。おかた、

赤また・黒またなどという先島さきしまのまればにと、似た扮装をしたものであったのでしょう。田楽には、鬼や天狗がつきものになっていたらしいのですが、猿楽では、翁の柔和な姿になっています。だが、「谷行たにう」のような、山入りの生活を明らかに見せるものがあり、また、天狗も「第六天」や「鞍馬天狗」や「善界ぜんがい」など、数えきれないほどあるでしょう。田楽には天狗の印象があるだけで、今残った種目からはうかがわれません。それに比べて数から言えば、猿楽は、天狗舞を一分科とするほどです。先達・新達の区別も、宿老とくらと若者との関係です。山人生活のかたみだと言えないかもしれませんが、ともかくも考えに置かねばなりません。

天狗が出産のあら血を嫌うことは、柳田先生が、古く「天狗、山の神」説に述べられました。山の神、あるいは山人生活の行儀・禁忌などが、そのまま伝わっているではありませんか。だから、修験道は、山人の間に醗酵うんじょうせられた、自覚神道だと思います。このために山人も、末はいろいろに岐れて行っています。

山村に神事芸が発達するとともに、本来の姿で生活している海人の村にも、偶人劇や歌詠が育っていました。そうしたものが、祭りの日に行われている中に、だんだん演芸化してまいます。そして、神事能の外、種目が多くなつて行きます。中には遊行伶人団となつたものも、もとより、早くにあつたことは考えられます。宮廷の神楽は、海人部出の物なので、海人部の偶人に当たるものが、宮廷では、狂言方の才さいの男おです。それ以前からあつた神遊びには、人形を用いなかった

から、人にして人形身になる「オノ男ノ態」なるものを生んだのです。——社々のせいせいのう・さいのおはたいてい、偶人だつたようです。——山人の神事にも人形のまじつた痕はありません。山人は、宮廷・神社の祭りに出れば、脇方に廻つたものなのでしょうから、才の男なども、山人が勤めたのではないか、と思われるところが少なからず見えます。人長に対する才の男の位置は、もどきであり、その態は、狂言だつたようで、常世の神人と山の神人との関係にあるようです。才の男系統の猿楽が、翁には翁・人長・黒尉・才の男といった形になつて来かかっています。これは神と精霊との関係の混乱しやすいためです。山村の印象と見るべきものは、山彦・こだまなどいう、口まね・口ごたえをする精霊の存在を信じた風の起原です。山人の芸の中に、そうした猿楽式なもどきが発達していたため、山人の木霊こだまを一つにしたもので、やはり、一つの芸術の現実化して考えられたものでしょう。才の男のする「早歌」のかけあいなども、やはりもどき芸なのです。

猿楽能は山人舞の伝統を引くもので、社寺の楽舞に触れて変化し、民間の雑楽に感染してとり込み、成立後の姿からは、もとの出所が知れぬくらいに、変わってしまった。楽という字のつくのは、雑楽の義で、田楽はそれであり、舞の方が一段上で、正舞系統を意味するものらしい、と、こういう仮説は立たないでしょうか。だから、寺方出の舞のはでなものは、皆、曲舞と言われていますが、猿楽は、曲舞とも見られなかったのです。その点でも、曲舞出の幸若舞よりも低

く見られたのです。社寺から受ける待遇も、きわめて低いものだったでしょう。伶人・楽人などとは比べられなかったものと思われれます。

# 一〇 翁の語り

三河の北の山間、南・北設楽郡（しきたら）を中心に、境を接した南信州の一部分は、私も歩いて来て、この地方にある田楽の輪郭だけは、思い浮かべることができました。これは、北遠州天竜沿いの山間にもあることは、早川孝太郎さんの採訪によって知れました。種目がかなり多く具わっていて、田楽と称する土地の外は「花祭り」と称えていて、明らかに田楽の特質の一部を保っています。花祭りは鎮花祭の踊りから出た念仏踊りが、田楽と習合したものと信仰を残しているもので、花祭りというのは、稲の花がよく咲いて、みいる様子を祝福するところから言うのであります。春の花が早く散ると、田のみのりの悪い兆と見、人の身に譬喩して見ると、悪病流行の前ぶれと考えたのであります。春の祭りに花を祝福した行事が、春夏の交叉するころにも一層激しく行われ、鎮花祭——行疫神や、害虫や、悪風を誘導して祓い出す——が、人間の精霊を退散させることによつて、凶事は除かれるものとする念仏踊りを生み、それが教養づけられて、念仏宗になったものようです。しかし、花鎮めということは、忘れませんでした。

田楽の中にも、念仏踊りそのまま、花鎮め行事を名のものが残っています。それが、この花祭りです。花に関して、花の唱文・花の言い立て・花舞いなどをする所もありますが、たいして問題にしないようです。畢竟、こうした田楽を「花祭り」とか「花踊り」とか言っていたまゝを、承けついで来たのでしょう。桜町中納言が、泰山府君に花の命乞いをした伝説なども、田楽・念仏系統の伝えなのでしょう。この祭りに、舞場（まいば）に宛てられた屋敷は一村の代表で、祭りの効果は、村全体に及ぶと考えているのです。これは、ほとんど、反問および踏み鎮めの舞ばかりを、幾組も作っているのです。が、その中に「鬼舞」と、「翁の言い立て」とが、田楽の古い姿を残しているようでした。春祭りの鬼は、節分の追儼・修正会と一つ形式に見られていますが、明らかに、祝福に来る山の神です。だから、鬼は退散させられないで、反問を踏むことになっていて、この辺の演出は正しいものなのです。すなわち、春祭りに、山人の祝福に来る形です。

翁は、どの村々にもかならず、あるようで、田楽祭りと称する村では、もちろん、かならずあります。その語りにもいろいろあるようですが、主なものは、生い立ちの物語りと海道下りであるようです。この翁の語りのことを、猿楽と言うのも、一般のことのようです。設楽郡の山地に入り初めの鳳来寺には、田楽の他に、地狂言というものがあって、それを猿楽と称えたりしい証拠があります。先年までしたのは、ただの芝居でしたが、その始まりのものは、三番叟（さんぼう）であつて、これを特別の演出物としています。この地狂言は、古くは、猿楽能に近いものを演じた

ようですが、近代では、歌舞伎芝居より外はやりませんでした。この猿楽なる地狂言が、三番叟だけは保存していたと言うのは、江戸芝居と一つで、翁が猿楽の日じるしだったからであります。三番叟を主としたのは、猿楽の中の猿楽なる狂言だからでしょう。豊根村の翁には、もどきがついて出て、文句を大きな声でくり返しました。鳳来寺の地狂言では、背後に引いた幕の陰に、大勢の人が隠れていて、三番叟の詞をくり返して、囃したそうです。

花祭りの翁でも、役人は一人ではありません。翁の外に、松風丸（または松風・松かげ）という女面があり、三番があるのが普通のようです。翁の言い立ての後で、三番叟（信州新野では、しゅうじつきり）が出て、翁のおどけ文句以上に、狂言を述べる。松風は所作はわからぬが、千歳の若役を若女形するので、田楽らしい為方です。田楽には、女も役人に加わっていました。だから、千歳役も、田楽の猿楽では、女千歳であったことがあるのでしょうか。それが仮面になったのかも知れません。翁の語りの中に「松風のじぶんな、寒やかりける事よな」または「翁松かげにかんざられ、寒や悲しや（？）」「こういう文句があるけれど、前後の関係の推測できるように、筋立っていません。こうした翁の役は、この田楽でも三人なのです。翁の生い立ちの語りは、その誕生から、それに伴う母の述懐を述べて、自身の醜さを誇張して笑わせます。それから、今まで生きていた間に、滄桑の変を幾度も見たことを言ひまして、翁の婿入りの話になるのです。婿になった時の準備に、いろいろなことを習うて、種々の失敗をする、おもしろい「早物語」ら

しいところがあります。海道下りは、京へ上る道や入洛してからの物語で、その間にみだらな笑いを誘う部分を交えています。

生い立ちは、神の名のりの詞章の種姓明かしの系統で、それに連れて、村・家の歴史を語る形式が、壊れたものです。ここの翁も、脇方・狂言方らしい姿を見せているのです。海道下りは遠くから来た神が、その道筋の出来事を語る辛苦物語から出ているもので、道行ぶりの古い形がそれで、早く、神人流離の物語や、英雄征旅の史実のようになっています。それから出た道行ぶりが、記・紀にもすでに発達しています。しかも、これを所作に示す「歩きぶり」が、芸としての鑑賞の目的にさえなっていました。つまり「前あたり」の芸能なのです。これはもと、見聞を語って、世間的な知識を授ける詞章のあったのが、変化して来たのであります。

## 一 一 ある言い立て

以上の夜話の後、私どもは、山崎楽堂さんの「申楽の翁」を聴かしてもらいました。その理會と愛執とから出て来る力には、うたれないではいられませんでした。この続き話なども、だいぶ、その影響をとり込んで来そうな気がいたします。それで、やがて、発表になるはずの、山崎さんの論旨を先ぐりした部分も出て来そうで、気がひけてなりません。しかしまあ、これも芸能には

つきもののもどきがし、やい、やい、出たとでも思うていただきます。

こんなことを申し上げるのも、外ではありません。学問の研究の由って来たる筋道と、発表の順序とだけは、厳重にはつきりさせて置くという、礼儀を思ふからであります。私どものしている民俗学の発生的見地は、学者自身の研究発表の上にも、当然持せられるべきはずであります。内外の事情の交錯発生する過程を明らかにするということは、研究方法を厳しく整えるよりも、もっともつと重大なことなのです。

ことに「申楽の翁」のごとき、まだ記録を公にしない研究から、多少論理をひき続けて行く私の論文のような場合には、この用意が大事だと感じました。

いかような価値と分量とを持った論文にしても、その基礎の幾分をなしている、未発表の研究を圧倒してしまう権利はないわけなのです。私はつねに、これだけは、新しい実感の学問の学徒としての、光明に充ちた態度と心得ているのであります。

## 一二 春のまればと

柳田国男先生の「雪国の春」は、雪間の猫柳の輝くような装いを凝らして、出ました。私どもにとっては、真に、春のまればとの新しいことぶれのような気がします。ことに身一つにとって、

はれがましいほどの光榮に、みずからみずばらしさの顧みられるのは、春の鬼に関する愚かな仮説が、先生によって、見かわすばかり立派に育てあげられていたことであります。これ、真に、世の師弟の道を説く者に、絶好の例話として提供せらるべき事実であります。実のところ、おこがましくも、春の鬼・常世のまればと・ことぶれの神を説いている私の考えも、かつて公にせられた先生の理論から、ひき出して来たものであります。南島紀行の「海南小記」(東京朝日新聞発表、後に大岡山書店から単行)の中に、つつまじやかに、言を幽かにして書きこんで置かれた八重山の神々の話が、それであります。学説というものは、実にかくのごとく相交錯するものでありまして、私が山崎さんの研究の一部たりとも、冒認することを気にやんでいる衷情も、お察しがつきましよう。

今から四年前(大正十三年)の初春でした。正月の東京朝日新聞が幾日か引き続いて、諸国正月行事の投書を發表したことがありました。その中に、

なもみ剝<sup>は</sup>げたか。はげたかよ

あつき煮<sup>に</sup>えたか。にえたかよ

こんな文言を唱えて家々に躍り込んで来る、東北の春のまればとに関する報告がまじっていました。私は驚きました。先生の論理を馬糞紙のめがふおんにかけたような、私の沖繩のまればと神の仮説に、びったりしているではありませんか。雪に埋もれた東北の村々には、まだ、こんな姿

の春のまればとが残っているのだ。年神にも福神にも、ないしは鬼にさえなりきらずにいる、畏と敬と両方面から仰がれている異形身の靈物があつたのだ。こんなことを痛感しました。私はやがて、そのなもみの有無を問うて来る妖怪の爲事が、古い日本の村々にも行われていた、微かな証拠に思い到りました。かせ・ものもらいに關する語原と信仰とがそれでありました。このことは、その後、たぶん、二度目の洋行から戻られたばかりの柳田先生に申しあげたはずであります。

「雪国の春」を拝見すると、ほとんど春のまればとおよび一人称発想の文学の發生という二つに、焦点を据えられているようであります。ことに「真澄遊覽記を読む」の章のごときは、かの「なもみはげたか」の妖怪の百数十年前の状態を復元することに、主力を集めていられます。馬糞紙のらっぱは、さらに大きくして光彩陸離たる姿と、清やかに鋭い声を発する舶来の拡声器を得たわけなのです。

### 一三 雪の鬼

真澄の昔も、今の世も、雪間の村々ではなもみを火だこと考えていることは、明らかです。が、火だこを生ずるような懶け者・かい性なしを懲らしめるためとする信仰は、後の姿らしいのです。かせとり・かさとりともこれを言うようですが、この称えでは、全国的に春のほかいびとの意味

に用いています。かせはこせなど通じて、やがてまた瘡・くさなどとも同根の皮膚病の汎称です。これをとりに来るのは、人や田畠の悪疫を驅除することになるのです。なもみはぎ・かせとりの文言は形式化したものでありますが、春のまればとの行つた神事のなごりなることだけは、明らかになっていました。

ものもらいなどもそうです。おそらく、春のほかいびとがこれに關係しておつたための名でしょう。ばらばらに分布している、この日瘡の方言まろとなる称えは、祝言・ことほぎがまだ、原信仰を存して、まろうどのするものとした時代から、ほかい(乞士)・もの貰いの職となつたころまで、引き続いていたことを見せているように思います。すなわち、まればと瘡が、なもみの一種であつたらしい、という仮説を持つていたのであります。なもみ瘡が、薬草の泉耳子・めなもみなどに関係のあることだけは、多少想像してもよいと思います。この草、支那においてすら「羊負来」と呼ばれる通り、異郷の草種だったのです。

こういうふうに見える、私の疎かな組織に組み入れた春の妖怪は、沖繩にも、旧日本にもあつたのです。

寺々の夜叉神も、陰陽師・唱門師から、地神経を弾いた盲僧・田楽法師の徒に到るまで、家内・田園の害物・疾病・悪事を叱り除ける唱え言を伝えていたのも、皆、このまればととしての本来の倅を留めていたのです。

私は数年来、知らぬ奥在所の人々からは、気の知れぬと思われるばかり、春の初めを幾度か三・遠二州の山間に暮らしました。そこで見た田楽や田楽系統の神事舞の中にも、やはり正式には、家内・田園の凶悪を叱る言い立てを見出しました。これがたいてい、翁あるいはその変形したもの、の発する祭文あるいは宣命というものになっておりました。

#### 一四 菩薩練道

牛祭りの祭文を見たばかりでは、こんな放漫な詞章がと驚かれることですが、邪悪を除却する宣命のいわゆることほぎの、みだりがわしきに趣く径路を知っておれば、不思議はないことです。あれは、人身および屋敷の垣内・垣外の庶物の中に棲む精霊に宣下し、摺伏せしめる詞なのです。大昔には、海の彼方の常世の国から来るまればとの為事であったのが、後には、地霊の代表者なる山の神の為事になり、さらに山の神としての資格における地主神の役目になったものでした。そうして、その地主神が、山の鬼から天狗という形を分化し、天部の護法神から諸菩薩・夜叉・羅刹神に変化して行く一方に、村との関係を血筋で考えた方面には、老翁または尉と姥の形が固定してまいりました。

だから、これらの山の神の姿に扮する山の神人たちの、宣命・告白を目的とした群行の中心が鬼

であり、翁であり、また変じて、ただの神人の尉殿、あるいは乞士としての太夫であったのは、当然であります。翁および翁の分化した役人が、この宣命を主とする理由はわかりましょう。仮りに翁の為事を分けて見ますと、

#### 語り

#### 宣命

#### 家・村ほめ

この三つになります。そうして、その中心は、もちろん宣命にあるのです。でも、この三つは皆一つ宣命から分化した姿にすぎないのです。

#### 一五 翁の宣命

153 翁の発生

宣命と名のつくものの、宣命としての神事の順番に陳べられるものは、その詞章がたとい、埒もないう子守唄のように壊れてしもうているのでも、庶物の精霊に対する効果は、恐ろしい鎮圧の威力を持つものでした。中世以後、祝詞・祭文以外に、宣命という種類が、陰陽師流の神道家の間に行われていました。続日本紀以降の天子の宣命と、外形は違っていて、本質を一つにするものでした。私の考えでは、この宮廷の宣命が、古代ののりとの原形を正しく伝えているものなので

す。神の宣命なるのりとを人神の天子ののりとなる宣命としただけのことです。常世神ののりにおきましては、神自身および精霊の来歴・種姓を明らかにして、相互の過去の誓約を新たに想起せしめることが、主になっていました。この精霊服従の誓約の本縁を言う物語が、呪詞でもあり、叙事詩でもあった姿の、最古ののりとなのです。それが岐れて、呪詞の方は、神主ののりとと固定し、叙事詩の側は、語部の物語となつて行つたのです。だから、呪詞を宣する神の姿をとる者の唱える文言が、語りをも宣命をも備えている理由はわかります。「家・村ほめ」の方は、呪詞がさらに、鎮護詞化した時代に発達したもののなのです。広く言えば、ことほぎと称すべきもので、多くは山人発生以後の職分です。

翁の語りは次第に、教訓や諷諭に傾いて来ましたが、なお、語りの中にすら、宣命式の効果は含まれていたのです。家・村ほめの形にも、もちろん、土地鎮静の義あることはいうまでもありません。

## 一六 松ばやし

高野博士は、昔から鏡板の松をもつて、奈良の御祭の中心になる——むしろ、田楽の中門口のごとく、出発点として重要な——の松をうつしたものだ、とせられていました。当時、微かなが

ら「標の山」の考えを出していた私の意見と根本において、暗合していましたので、一も二もなく賛成を感じていました。

ところが、近頃の私は、もっと細かく考えて見る必要を感じ出しております。それは、鏡板の松が松ばやしの松と一つ物だということです。いわば一の松のさらに分裂した形と見るのであります。松をはやすということが、赤松氏・松平氏を囃すなどという合理会を伴うようになったのは、大和猿楽の擁護者が固定ししてからです。初春のために、山の松の木の枝がおろされて来ることは、今もあることで、松迎えという行事は、いづれの山間でも、年の暮れの敬虔な慣例として守られています。おろすというてきると言わないところに縁起があるごとく、はやすと言うのも、伐ることなのです。はなす・はがす（がは鼻濁音）などと一類の語で、分裂させる義で、ふゆ・ふやすと同じく、靈魂の分裂を意味しているらしいのです。これは、万葉集の東歌から、証拠になる三つばかりの例歌を挙げることができます。

囃すと宛て字するはやすは、つねに、語原の榮やすから来た一類と混同せられています。山の木をはやすて来るといふことは、神霊の寓る木を分割して来ることなのです。そうして、それを搬ぶことも、それを屋敷に立てて禱ることも、みな、はやすという語の含む過程となるのです。大和猿楽その他の村々から、京の檀那衆なる寺社・貴族・武家に、この分霊木を搬んで来る曳き物の行列の器・声楽や、それを廻つての行進舞踊はもちろん、檀那家の屋敷に立てての神事までを

も込めて、はやす・はやしと称するようになったのだと、言うことができると思います。畢竟、室町・戦国以後、京都辺で称えた「松ばやし」は、家ほめに来る能役者の、屋敷内での行事および路次の道行きぶり（風流）を総称したものと見えまして、もと、田楽法師の間にこれが行われていたのです。そのはやしの中心になる木は、何の木であったか知れません。が、田楽林・林田楽などという語のあったことは事実で、この「林」を「村」や「材」などとするのは、誤写から出た考え方であります。

これが、後世いろいろな分流を生んだ祇園離しの起原です。もと、祇園林を曳くに伴うた音楽・風流なるゆえの名でしたのが、夏祭りの曳き山・地車の、いわば木遣り囃しと感ぜられるようになったのです。だから、祇園林を一方、八阪の神の林と感じたことさえあるのです。もちろん、祇園林の誤語ではありません。この林田楽などは、おそらく、近江猿楽の人々が、田楽能の脇方として成長していた時代に、できたものではないのでしょうか。

この松ばやしは、猿楽能独立以後も、久しく、最大の行事とせられていたものではありませんまいか。このこともおそらくは、翁が中心になって、その宣命・語り・家ほめが行われていたものと考えられるのですが、ただ今、その証拠と見るべきものはありません。が、ただ暦法の考えを異にすることから生じた初春の前晩の行事が、少なくとも二つあります。すなわち、社では、春日若宮祭りの「一の松」以下の行事、寺では興福寺の二月の薪能です。これらはみな翁や風流を伴

っていました。そればかりか、脇能も行われていたのです。薪能は田楽の中門口と同じ意味のものであったらしいし、御祭りは全く、松ばやしの典型的のものであったものと言えます。この場合に、松は、山からはやして来たものでなく、立ち木をもって、ただちに、神影向の木——事実にも影向の松と言った——と見たのです。翁は御祭りから始まったのではなく、その一の松行事が、翁の一つの古い姿だったことを示すものです。二つながら、神影向の木あるいは分霊の木の信仰から出ています。薪能の起こりは、おそらく翁一類の山人が、山から携えて来る山づとなる木を、門前に立てて行くところにあつたのであらうと思うのです。こうして見ると、八瀬童子が献った八瀬の黒木の由来も、山づとして、分霊献上を意味する木なることが、推測せられるではありませんか。これがさらに、年木・竈木の起こりになるのです。

## 一七 もどきの所作

私は、日本の演芸の大きな要素をなすものとして、もどき役の意義を重く見たいと思います。近代の猿楽に宛てて見れば、狂言方に当たるものです。だが、もともと、神と精霊と——それぞれにつれ——の対立からなっているところに、日本古代の神事演芸の単位があります。だからして方に対して、たんに、わき方——あるいはあどと称する——に相当する者があつただけです。そ

の中、わき方が分裂して、わきおよび狂言となったのです。わかりやすく言おうなら、もどき役から脇・狂言が分化したという方がよいようであります。

もどきは田楽の上に栄えた役名で、今も、神楽の中には、ひょっとこ面を被る役わりおよび面自体の称えとなつて、残っています。もどき役は、後ほど、狂言方と一つのものと考えられて来ましたが、古くは、脇・狂言を綜合した役名でありました。私は前に猿楽のもどきの素地を言いました。今、それを再説する機会に遇うたことを感じます。

もどきという動詞は、反対する・逆に出る・批難するなどいう用語ばかりを持つもののようにな考えられます。しかし古くは、もっと広いもののようです。少なくとも、演芸史の上では、物まねする・説明する・代わつて再説する・説き和らげるなどいう義が、加わっていることが明らかです。「人のもどき負う」などいうのも、自分で、赧い顔をせずにいらねぬようなことを再演して、ひやかされるところに、批難の義が発現したので、やはり「ものまねする」の意だったのでしょう。

田楽におけるもどきは、猿楽役者の役所であつたらしく、のみならず、その他の先輩芸にも、もどきとしてついていたものと思います。その中、最も関係の深かつた田楽能から分離する機会を捉えたものが、猿楽能なる分派を開いたのでしょう。ちょうど、万歳太夫に附属する才蔵が、興行団を組織して歩く尾張・三河の海辺の神楽芸人に似た遊離が行われて、自立というほどのきわ

やかな運動はなく、自然の中に、一派を立てたのと同様だと思ひます。この点は、世阿弥十六部集を読む人々にとくに御注意を願わねばならぬところで、田楽・曲舞などに対する穩やかな理會のある態度は、こうして始めてわかるのです。呪師猿楽と並称せられた呪師の本芸が、田楽師の芸を成立させると同時に、猿楽は能と狂言とおもにうけ持つようになって行つたのです。だから、総括して、田楽法師と見られている者の中にも、正確には、猿楽師も含まれていたことは考えてよいと思います。林田楽など言ひました曳き物も、ひょっとすれば、田楽師のもどき方なる猿楽師（近江）の方から出たもので、松ばやしと一つ物と言うことは、さしつかえないかもしれませぬ。

猿楽はもどき役として、久しい歴史の記憶から、存外、脇方を重んじているのかもしれませんが、柳營の慶賀に行われた開口は、脇方の為事で、能役者名譽の役目でありました。しかも、田楽の方にも、これがあつて、奈良の御祭りには行われました。高野博士が採集しておられる比擬開口というのがこれです。だから、開口に、まじめなものと戯れたのと二つがあつた、と見る人もありそうですが、私はそうは思ひません。開口がもどき・脇方の役目だったものです。おそらくは、猿楽の遊離以前の姿を止めているものと思われれます。

## 一八 翁のもどき

遠州や三州の北部山間に残っている田楽や、その系統に属する念仏踊りや、唱門師風の舞踏の複合した神楽・花祭りの類の演出を見まして、もどきなる役の本義が、いよいよ明らかになって来たように感じました。説明役であることもあり、おこつき役である場合もあり、脇役を意味する時もあるのです。翁に絡んで出るもどきには、これらが皆揃っているのです。まず正面からもどきと言われるのは、翁とともに出て、翁より一問遅れて——これが正しいのだが、今は同時に——文言を、やや大きな声でくり返す役の名になっています。これは陰陽師または修験者としての正式の姿をしているのです。説明役と同時に脇方に当たります。これは重い役になっている鬼の出場する場合にも出ます。この時は、鬼との問答を幾番かするのです。鬼に対するもどきは、脇役です。

翁の形式が幾通りにもくり返されます。ねぎとか、なかと祓——中臣祓を行う役の意らしい——とか海道下りとか称えているのは、みな、翁の役を複演するもので、一種の異訳演出にすぎないのです。すなわち、翁を演ずる役者なるねぎの、その村に下った由来と経歴とを語るのです。だから、これは翁のもどきなのです。ところが、翁にもこの番にも、多くのおこつきのもどきが

出て、荒れ廻ります。しかも、この外にかならず、翁に対して、いま一つ、黒尉が出ます。これを三番叟という所もあり、しょうじつきりと言う地もあります。また猿楽とも言いますことは、前に述べました。これはたいてい、翁の為事を平俗化し、敷衍して説明するような役です。が、それに特殊な演出を持っています。前者の言うところを、異訳的に、ある事実におし宛てて説明する、という役まわりなのです。翁よりは早間で、滑稽で、世話に砕けたところがあり、だいたいにみだりがわしい傾向を持ったものです。

信州新野の雪祭りに出るしょうじつきりという黒尉は、その上さらに、もどきという役とそれからさいほうと称する役方とを派生しています。これはたぶん、才の男系統のものなることを意味する役名なのでしょうが、もどきの上に、さらに、さいほうを重ねているなどは、どこまでもどきが重なるのか知れぬほどです。畢竟、古代の演芸には、一つの役ごとに、一つ宛のもどき役を伴う習慣があったからなのです。

ついこのごろも、旧正月の観音の御縁日に、遠州奥山村（今は水窪町）の西浦所能の田楽祭りを見学しました。まず、近年私の見聞しました田楽の中では、断篇化はしていますが、演芸種目が田楽として古風を、最も完全に近く、伝えているものなることを知りました。

## 一九 もどき猿楽狂言

西浦田楽のとりわけ暗示に富んだ点は、他の地方の田楽・花祭り・神楽などよりも、もっともどきの豊富な点でありました。外々のは、もどきという名をすら忘れて、幾つかの重なりを行のうていますが、ここのは、もちろんそうしたのもありますが、その上に、重要なものには、番ごとにもどきの手というのが、くり返されていることです。そうしてさらに、注意すべきことは、手とあることです。舞いぶり——もっと適切に申しますと、踏みしずめのふりなのです——を主とするものなることが、察せられます。

たいてい、まじめな一番がすむと、装束や持ち物も、やや、壊れたふうで出て来て、前の舞をきわめて早間にくり返し、世話式とでもいったふうに舞い和らげ、おどけぶりを變えて、もちろん、時間も早くきりあげて引き込むのです。

これで考えると、もどき方はだいたい、通訳風の役まわりにあるものと見てよさそうです。その中から分化して、詞章の通俗的翻譯をするものに、猿楽田来の用語を転用するようになって行ったのではありますまいか。して見れば、言い立てを主とする翁のもどきなる三番叟を、猿楽というのも、理由のあったことです。

この猿楽を専門とした猿楽能では、その役を脇方と分立させて、わかりやすく狂言と称えてい、またおかしとも言います。これは、おかしがらせるための役を意味するのではなく、もどき同様、犯しであったものと考えられます。ここに、猿楽が「言」と「能」との二つに岐れて行く理由があるのです。能は脇方としての立ち場から発達したもの、狂言は言い立て・説明の側から出た名称と見られましょう。

こうして見ますと、狂言方から出る三番叟が、実は翁のもどき役であることが知れましょう。そうして、それが猿楽能の方では、舞が主になって、言い立ての方が疎かになって行ったものと見ることができます。

こう申せば、翁は実に神聖な役のように見えますし、して方元来の役目のように見えますが、私はそこに問題を持っているのです。いったい、白式・黒式両様の尉面では、私に言わせると、黒式が古くて、白式はその神聖観の加わって来た時代の純化だ、とするのです。

役から見ると「翁のもどき」として、三番叟ができたのですが、面から言うとは、逆になります。白式の翁ももとは、黒尉を被って出たものであったのを、採桑老風の面で表さねばならぬほど、聖化したのです。そうして、そのもどき役の方に黒面を残したものと見られるのです。

この黒面は、私は山人のしるしだと思ふのであります。たとえば、踏歌節会の高巾子こしんしのことは、この一行の顔は、正しくはのつべらばうの物だったらしいのです。すなわち、安摩・蘇利そり古に近しいも

のだったのです。白式尉が採桑老らしくなるとともに、山人面も次第に変化して、それをただ黒くしただけが違ふ尉面と言うようになったのでありましょう。古代の山人の顔は、今から知るよしもありませんが、黒という点では一致していても、黒式尉のような、顔面筋まで表した細やかな彫刻ではなかったはずですよ。

しかし、ちょっと申して置きましたように、黒という語が、我が国では、一種異様な舞踊の保持団体と関係のありそうなのは事実です。黒山舞の昔から、黒川能・黒倉田楽・黒平三番叟などみな山中の能芸村なのです。これらのくろは顔面の黒色を意味するものか、それとも、技芸の正雑を別つ上の用語か、今のところ断言はいたしかねるのですが、何にしても「山人舞」と深い関係は考えられようと思います。

## ほうとする話

### ——祭りの発生 その一

#### 一

ほうとするほど長い白浜の先は、また、日も届かぬ海が揺れている。その波の青色の末が、おのずと伸しあがるようになって、あたまの上までひろがって来ている空である。ふり顧ると、それがまた、地平をくぐる山の外線の立ち塞がっているところまで続いている。四顧俯仰して、目に入る物は、ただ、これだけである。日が照るほど、風の吹くほど、寂しい天地であった。そうした無聊の目を睜ひららせるものは、忘れた時分にひょくくと、波と空との間から生まれて来る——誇張なしにそう感じる——鳥と紛れそうな刳り舟の影である。

遠目には、磯の岩かと思われる家の屋根が、一かたまりずつぼつ、つりと置き忘れられている。炎を履はむような砂山を伝うて、行きつくと、これほどの家数に、と思うほど、ことりと音を立てる人もいない。あかんぼの聲がすると思うて、廻って見ると、山羊が、それもたった一疋、雨欲し

そうに鳴き立てているのだ。

どこで行き斃れてもよい旅人ですら、妙に、遠い海と空とのあわいの色濃い一線を見つめて、ほうとすることがある。沖縄の島も、北の山原<sup>やまはら</sup>など言う地方では行っても行っても、こんな村ばかりが多かった。どうにもならぬからだを持ち煩<sup>わづ</sup>うて、こんな浦伝いを続ける遊子も、おなじ世間には、まだまだある。その上、気づくか気づかないかの違いだけで、物音もない海浜に、ほうとして、暮らしつづけている人々が、まだその上幾万か生きている。

ほうとしても立ち止まらず、まだ歩き続けている旅人の目から見れば、島人の一生などは、もともとずっと深いため息に値する。こうした知らせたくもあり、覚らせるまいとおしい、つれづれな生活は、まだまだ薩摩<sup>さつま</sup>の南、台湾の北に列<sup>り</sup>なる飛び石のような島々には、くり返されている。

でもこれが、最も正しい人間の理法と信じていた時代が、かつては、ほんとうにあったのだ。古事記や日本紀や風土記などの元の形も、できたかできなかったかという古代は、こういうほうとした気分を持たない人には、しん底までは納得がいかないであろう。

蓋然から、だんだん、必然に移って来ている私の仮説の一部なる日本の祭りの成立を、小口だけでもお話して見たい。芭蕉が、うき世の人を寂しがらせに來たほどの役にはたたくとも、ほうとして生きることの味わいくらいは贈れるかと思う。

月次祭りの、おしひろげて季候にわりあてられたものと見るべき、四季の祭りは、根本から言え

ば、臨時祭りであった。だが、かえって、こうした祭りが始まって後、神社神社特殊の定祭が起こったのであった。四季の祭りの中でも、町方で最も盛んな夏祭りは、実は一等遅れて起こったものであった。次に、新しいと言うのも、その久しい時間に対しては叶わないほど、古く岐れた祭りがある。秋祭りである。これも農村では、本祭りといった考えで執行せられる。

この秋祭りの分れ出たもとは、冬の祭りであった。だが、冬祭りに二通りあって、秋祭りと関係深い冬祭りは、むしろ、やっぱり秋祭りと言ってよいものであった。真のふゆの語原である冬祭りは、年の窮った時に行われたものである。そうして、最も古い形になると、春祭りと背なか合わせに接していた行事らしいのである。だから冬祭りは、春祭りの前提として行われた儀式が、独立したものと言うてよい。でも時には、秋祭りの意義の冬祭りと、春祭りの条件なる冬祭りとが、一統きの儀礼らしくも見える。そうすると、秋祭りの直後に冬祭りがあり、冬祭りにひき続いて春祭りがあって、それが、だんだん間隔を持つようになった。そのため、祭儀が交錯し、複雑になって行ったもの、と言える。

秋祭りを主とする田舎の村々でも、夏祭りを疎かにする所はなかった。だが、農村の祭りでは、夏は参詣が本位とせられているようで、家族または一人一人ではつりつと参るのだ。この祭りに、つき物になっているものがある。すなわち、神興または長い棒を中心とする鉾・幣あるいは偶人である。これも秋祭りと入り紊<sup>みだ</sup>れているが、順序を正しく言えば、夏のものである。

祇園の鉾は、山鉾と一口に言うが、大別してやまとほことの二つの系統がある。そして山の方は、むしろ、秋祭りに曳くべき物であった。祇園会成立に深く絡んだ御霊会の立て物に、宮廷の大嘗の曳き物「標山」の形をとりこんだのであった。

平安朝の初頭から見える事實は、まづりの用語例に、奏楽・演舞を条件に加えて来ているのである。それほど、祭礼と楽舞との関係が離されなくなった。だから後には、まづりとあそぶとが同じ意義に使われることもあった。とにかく、夏祭りのまづりと言われるようになったのは、夏神楽の発達から来ている。なお一面、祇園会が祭りの一つの型と見られるようになった事実も一つの原因である。神楽は、鎮魂祭のつき物で、古い形を考えると、大祓式の一部でもあった。それが、冬を本義とするところから、夏演奏する神楽という意を見せて、新しい発生なることを示したのである。祓えや禊ぎは、鎮魂の前提と見るべきであった。夏祓えは冬祓えから岐れて、遅れて発生したため、冬祓えの条件を具えなかった。ところが、冬祓えを形式視して、夏祓えを主とすることが時代を遡うてはなはだしくなった。冬の祓えに行われた神楽が、別の季の神事に分裂して行く。それとともに、神楽の一方の起原になっている石清水八幡の仲秋の行事の楽舞を、夏祓えにとり越して、学んだ形があるのだ。八月十五日に行う男山の放生会ほうじょうえは、禊ぎの式の習合せられたものであった。その神楽を、はやくから行われていた夏祓えの行事にとりこむのは、自然な行き方である。まづりと神遊び・神楽との関係から、夏祓えは夏祭りと呼ばせられるようになった。

た。陰陽道の勢力が、そうした形に信仰を移したのである。奈良末から平安初めにわたって荒れた五所の御霊を、抑えるものとして、行疫・凶荒の神といわれるすさのおの命を憑たもむようになり、しかもこれに、本縁づけるため、天部神の梵名を称えることにして、牛頭天王、地方によっては、武塔（答。本字）天神などと言うた。

日本の陰陽道の、ことに、地方の方術者は、学問としては、これを仏典として修めた傾向があつて、とくに、經典の中にも、天部に関する物、すなわち、仏教の意義での「神道」の知識を拾い集めた形がある。日本の神道が、天部名になる外に、漢名を称したこともあったはずである。世界最上の書たる仏乗に出た本名の威力は、どんな御霊でも、服従させることができた。だから、祇園神の中央出現は、御霊・五所より遅れている。障神・八衢彦・媛の祭りと、御霊信仰とが一つになって、御霊会ができ、盛んに媚び仕えを行つて、退散を乞うた。その勢力が、牛頭天王に移って、讃歎の様式に改まって行つたのが、祇園会である。形こそ替われ、事実から見れば、夏祭りの疫病と蝗害とを祓え去ろうとしてゐることは一つであり、また一つの祭礼が、主神を換えて行われた形にもなっている。蝗の害と流行病とを一続きに見ていた平安時代の農民信仰が「花を鎮む」と書く鎮花祭によく似ている。

鎮花祭は、三月末の行事だが、これは夏祭りの部類に入るものである。やすらい祭りともいうのは、その踊り歌の連（こと）の末に、囃し詞「やすらえ。花や」をくり返すからだと言う。昔は、木

の花を稲の花の象徴として、その早く散るのを、今年このとしの稲の花の実に在る物の少ない兆と見たのだ。歌の文句も、「ゆつくりせよ。花よ」と言う義で、桜に寄せて、稲を予祝するのである。それが、耕田の呪文と考えられて、蝗を生ぜしめまいとの用途を考え出させた。田の稲虫から、また、その家主等の疫病を、ただちに連想して、奈良以来、春・夏交叉期の疫病送りの踏歌類似のものと思倣されるようになったのだ。これまた、祇園会成立後は、だんだん、意義を失うようになって行つた。

こうした邪霊悪神に媚び仕える行事も、やや古くからまつりと言われている。それは神霊に服従する義で、まづろうの用語例に近いものであった。夏の祭りは、要するに、禊ぎの作法から出たもので、祭礼と認められ出したのは、平安朝以前には溯らない、新しいものである。御輿のお渡りが行われたのは、夏祭りの中心であつて、水辺の、禊ぎに適した地に臨まれるのである。広く行われる御輿洗いの式は、他の祭礼作法の混乱であるが、神試みて後、人おのおのその瀕に禊ぐ信仰に基づいたのである。鉾は祓え串を擡げて、海川に棄てる行事の儀式化したものである。だから、尾張津島の祇園祭りの船渡りなども、祓え串を水上のある地点まで搬ぶ形であつたのだ。この禊ぎから出た祭りに対して、勢力のあつた田植えの神事があるが、これは春祭りの側  
に言う。

## 二

秋の祭りは、誰もがすぐ考える通り、刈り上げの穽ねじりい祭りである。だが、実際の刈り上げ祭りは、正しくは、仲冬にはいつてから行われるので、近代までもそうせられている。秋祭りをいま一つ狭めて言えば、先人たちも言うた通り、新嘗祭りであるが、これには、前提すべき条件が忘れられている。伊勢両宮の、神自身、神としてきこしめす新嘗に限つた行事の延長なのである。諸国の荷前のりまへの早稲の初穂は、九月上旬には納まつてしまい、中旬になつてまず伊勢に献られ、両宮および齋宮の喰べはじめられる行事となる。この地方化で、神嘗祭りのために献つた荷前の残りの初穂を、地方の社々の神も試み喰べられたのが、秋祭りの起りである。早稲の新嘗を享ける神と、家々の新嘗に臨んで、家あるじとともに、おきつ・み・としの初穂の饗を享ける神とは、別殊べしのものと考えられていたのではなからうか。越えてふた月、十一月中旬はじめて、当今主上近親の陵墓に、荷前のりまへノ使を遣わし、初穂を擡げられる。これとほとんど同時に、天子の新嘗が行われる。

奈良以前の東国では、新嘗が年に一度であつたと見られる。そうして、早稲を炊いで進めたらしい。家中の人は、家の巫女なる処女——処女の生活がある期間していた主婦または氏女——を残して、別屋——新嘗屋となつた——または屋敷の庭に出ている。こうして迎えられた神は、一夜

をその巫女とともにする。遊女の古語だ、と言われた「一夜づまは、こうした神秘の夜の神として来る神人および家の処女との間に言う語であったのだ。

宮廷の神嘗祭りは、諸国の走りの穂を召した風が固定して、早稲をもってすることになったので、古くは一度きりであったのかもしれぬ。だが、文献で考えられる範囲では、早稲は神のためで、神嘗用であり、おきつ・み・としの初穂は、祈年祭り・月次祭りに与る社々・皇親の尊長者の霊にも御料の外を頒たれることになっていた。神嘗祭りの原義は、今年の稲作の前兆たる「ほ」を得て、祝福する穂祭りの変形であって、刈り上げ祭りよりも早くからあったものとは言われない。この穂祭りが神社に盛んに行われ、刈り上げ祭りは、一家の冬の行事となったのであるらしい。秋祭りの太鼓をめあてに、細道を行くと、落し水は、堰路にたぶついて、稲子は雨の降るように胸・腰・裾に飛びつく。はざはまだな所もあり、すでに組み立てられた田の畔もある。だがまだ、近い温泉町へ出かける相談などは、できていないらしい。おちついたようで、ひと山、前に控えた小昼休みとでもいった、安気になりきれない顔色の年よりが、うろついている。若い男は、も一つ実の入るように、ひと囁しくればいとも考えてか、ぶちも折れよと、太鼓を打っている。よくよく県下の社でも特殊神事とせられているのでなければ、冬も霜月・師走に入って、刈り上げ祭りらしいものを行のうてはいない。もしあっても「お火焼」や「夜神楽」「師走祓え」のような外見に包まれている。

堂々たる祝詞や、トいを伴う宮廷風の穂祭りは、神社の行事になり、村の昔の、もっと古くから続いた刈り上げの新嘗は、家々の内々の行事となつて行つた。早稲を試食した後だから、別の方法をとる村々もあった。餅・黍・握り飯・稲流し飯・小豆米、いろいろと村の供物の伝承は、分かれて行つた。正月に餅つかぬ家や村などがあり、歳晩の一夜を眠らぬ風も行われた。皆、刈り上げ祭りの夜の供物や物忌みの行われた痕跡である。大歳の夜のことにしているのは、実際にわれのあることで、刈り上げ祭りが、春待つ夜に行われたことをも見せているのだ。だが、祭りの時間が長びき、また一続きの儀式の部分に、大切な意義を考えると、だんだん日を別けてするようになるのは、当たりまえであった。

新嘗祭りの十一月には、古くて秘密の多かったらしい鎮魂の神遊びが続いてある。十二月になつて、清暑堂の御神楽があり、おしつまって大祓え・節折りが行われる。その夜ひき続いて、直日神の祭りから、四方拝とある外にも、今日では定めて行われていない儀式が他にもあったらしい。後には、元旦ではなくなったが、歳旦の朝まつりごととして、まず行わせられるはずの儀式が、拝賀であった。

拝賀は臣下のすることで、天子はそれに先だつて、元旦の詔旨を宣り降されるのであった。この時の天子の御資格が、神自身であることを忘れて、祭主と考えられ出したのは、奈良・藤原よりも、もっと古いことであろう。しかし、天子は、この時遠くより来たまればと神であり、高天原

の神でもあったのだ。そうして、現実の神の詔旨<sup>みことぐさ</sup>伝達者の資格を脱却せられている。元旦の詔旨を唱えられるとともに、神自身になられるのである。その唱誦のために上られる高座が、天上の至上神としての資格の来り附いたことを示すので、これが高御座であった。そして、だんだん、大嘗祭りに限った玉座のように考えられて行ったのである。

大嘗祭りは、御世始めの新嘗祭りである。同時に、大嘗祭りの詔旨・即位式の詔旨が一つのものであったことを示している。即位から次の初春までは、天子物忌みの期間であって、いわゆるまじこ・おふすまを被って、籠られるのである。春の前夜になって、新しい日の御子誕生して、襖<sup>ふすま</sup>ぎをして後、宮廷に入る。そうして、まればととしてのあるじを、神なる自分が、神主なる自身から享けられる。これが、大祓えでもあり、鎮魂でもあり、大嘗・新嘗でもある。そうして、高天原の神のみこともちたる時と、神自身となられる時との二様があるので、伝承の呪詞と御座とが、それを分けるのである。

即位元年は、実は、次の春であるべきであった。大殿祭・祓えの節折<sup>ふせ</sup>りに接して大嘗祭り、これに続いて鎮魂式、なおもひき続いて直日呪詞、夜が明けるとともに、高御座ののりとが行われる。これみな、天子自身の行事であったのを、次第に忘れ、省き、天子のみこともちに委ねられるようになった。四方拝、実は、高御座の詔旨唱誦であったのだ。こうして、神自身であり、神の代理者であることが定まる。

これが御代の始めであった。この呪詞は、毎年、初春ごとにくり返されたことは、今の規定を見ても知れるのである。この詔旨を宣り降されることは、年を始めに返し、人の齢も、殿の建て物もすべてを、去年のままに戻し、一転して最初の物にしてしまう。これまでのゆきがかりは、すべてなかった昔になる。即位式が、先帝崩御とともに行われるようになり、大・新嘗祭りは、仲冬の刈り上げ直後の行事と変わり、日の御子甦生の産湯なる禊ぎは道教化して、意義を転じ、元旦の拝賀は詔旨よりも、賀を受ける方を主とせられるようになって行った。でも、暦は幾度改まっても、大晦日までを冬と見え、元旦を初春とする言い方・思い方は続いていて「年のうちに、春は来にけり」などいう、たわいもないような興味が、古今集の巻頭に据えられる文学動機となつたのも、これによるのだ。また、世直しのため、正月が盆からふたたびはじまり、徳政が宣せられたりもした。後世の因明論理や儒者の常識を超越した社会現象は、皆、この即位または元旦の詔旨（のりとの本体）の宣り直す、という威力の信仰に基づいているのだ。

秋と言えば、七・八・九の三月中とする考えが、暦法採用以後、だんだん、養われて来たが、十一月の新嘗の初穂を、頒<sup>わ</sup>けて上げようという風神との約束に「今年の秋ノ祭りに奉らむ」といった用例を残している。この祝詞は、奈良朝製作の部分が、まだ多く壊れないでいるものと思える。すると、秋祭りは刈り上げの祭りということになる。六月（月次祭り）でも、九月（神嘗祭り）でも当たらないから、このあきは、暦利用以前の秋に違いなく、田為事の終わる時期を斥す

語であろう。新嘗・市・交易・饗宴、こうした事実が、この語を中心にして連絡を持っているのは、あきが刈り上げの祭りの期間を表すこともあったらしく思わせる。私は、仮説として、条件つきの立願をねぐ、願果しをあくと言うたのではないかと考えている。「秋祭りに奉らむ」とあるのは「刈り上げの折のまつり」というだけのことで、今の秋祭りに対しては、やや自由である。そして、こここのまつりという語も、ただの祭典の義ではないらしい。

祭りの用語例は、二つあげたが、これはまた違って、献上するの義である。たてまつる・おきまつる（奠）などのまつりで、神・靈に食物・着物その他をさしあげることを表している。先師三矢重松博士は、この「献」を「祭る」の語原とする説を強められた。まず今まででのまつりの語原論では、最上位のものである。師説を悟くようで、気術ないが、私は少し先がある、と考えている。

三

新嘗の意味の秋祭りの外に、秋に多い信仰行事は、相撲であり、水神祭りであり、魂祭りである。秋の初めから、九月の末に祭りを行うような所までも、社々で、童相撲・若衆相撲などを催す。それは、宮廷の相撲節会が七月だから、それを民間で模倣したということもできぬ。これを農村どうしの年占あるいは、作物競争と見る人もあろう。だがそれよりも、不思議に、水神に関係し

ていることである。野見宿禰をかならず、まず、説く相撲は、「腰折れ田」の伝説から見ても、田の水に絡んでいる。もっと古く溯ると、隼人の俳優・相撲などの起原を説く海幸彦・山幸彦の争いなどもそうで、水神と地霊との力比べを説く呪詞の、叙事詩化した物から出ているのである。水神に相撲の絡んでいるのは、諏訪と鹿島両明神の力比べもそうであって、海を越えて来た——天鳥船神が伴うている——神を鹿島とし、地霊を諏訪として、神話化したのである。

河童が相撲を好んで、人を見れば挑みかけるとしている伝承も、基づくところは古いのであって、九州地方の角力行事なども、妖怪化した水の侏儒河童を対象にした川祭りが、大きな助勢をしたようである。そして、春祭りに行のうたはずのが、五月の田遊びにも、七月の水神祭りにも、所所の勝手で、行い改められたのであろう。しかるに、おおよそ、海から来る神の、川を溯って、村々に臨む時期が、だんだん、きまってきた。「夏と秋と、ゆきあいの早稲のはのぼのと」目につくころである。

こうして、年一度来るはずの、海の彼方のまればと神が、たびたび来ねばならなくなり、中元を境にして、年を二つに分けて考え、七月以後は春夏のくり返しというふうの信仰が出て来た。これは、夏の禊ぎが盛んになったためでもあった。禊ぎには、まればと神の来臨が伴うものとしていた信仰からは、夏から秋への転化を、新しい年のはじまりと考えるではいられなかったのだ。

この時期は、仏家でも、盂蘭盆会を修する時である。歳の果てから初春にかけて、海の彼方のまればとが出て来、眷属となっている数多の精霊も、それに随うて、村へ集まる。村人の成年戒を受けて後死んだ者の魂は、皆、海の彼方の国——常世の国——に行っていて、それらが来るのである。で、年をもとに戻し、春を齎す呪詞の神の来る行事が、夏の終わりにふたたび、行われるようになる、常世の精霊たちも、秋のはじめにいま一度、人間の村を訪れることになる。それが、盂蘭盆と一つに考えられると、秋の魂祭りとなる。この中元に来るまればとの考えは、海邑から移った山野の村の勢力の殖えた時代に、すでに出ていた。したがって、海に続いた川を遙かに溯つて来るもの、とせられるようになった。

海岸に神を迎えた時代にも、地方によっては、このまればとのため、一人、村から離れ住んで、海波の上に造り架けたような、さずきともたなとも言われた飯屋の中で、機を織っている巫女があった。板挙に設けた機屋の中にいる処女というので、これを棚機つ女と言った。また弟たなばたともし言うのは、神主の妹分であり、時としては、最高位の巫女の候補者であるためでもあった。この棚機つ女の生活は、早く、忘れられる時代が来た。でも、伝説化して、今までも残っている。したてる媛の歌という大歌夷曲の「天なるや 弟たなばたの領がせる珠のみすまる：」（神代紀）などという句の伝わったのも、水神の巫女の盛装した姿の記憶が出ているのだ。これが初秋であり、川水に関係がある上に、機織る女性にまず迎えらるる男性という、輪郭のだいたい

合うところから、七夕の織女・牽牛二星を算る行事というふうには、ほとんど完全に、習合せられてしもうた。

七夕の供え物・立て物などを川へ流す外、川に棚や縄を懸けて、盆棚同様の供物をする所もある。また、害虫や睡魔を払い棄てる風俗さえ添うている。これから見ると、水神祭りの形が、不自然な点の残らぬほど、星祭りに変わって行っても、やっぱりどこかに、古代の影は残っていたのだ。この水神祭りは、もともと、夏祓えと同じものであって、村や家に迎える方は、盂蘭盆会に任せしもうて、水神迎えと禊ぎとの痕跡だけを、七夕の乞巧奠に止めた。そうして、新しく水神祭りを始めて、灌漑の用水から、水死の防止などまでをも、委託することになったのである。

盂蘭盆会も、仏法種よりも、むしろ、古代信仰が多く残っているようだ。飛鳥朝の末などの盂蘭盆の記録などの、異国臭いのと比べると、後代のは、よっぽど和臭を露骨にしている。盆棚なども、仏家の式というより、陰陽道を経て移って行った形なることを見せている。還って来る精霊にも、尊者と従者あるいは無縁の霊などを分けている。地方によっては、歳の夜から正月へかけて、戻って来る、聖霊の一群のあることを信じていて、それと歳棚へ来る歳徳神との間に区別を立ててもない。「つれづれ草」には、東国の魂祭りの、大晦日の夜に行われた印象を書いている。だから、盆に戻る聖霊は、水神祭りの対象でもあり、夏祓えに臨むまればとの一群でもあったのだ。

夏にも鎮魂の式は忘れられていなかった。飛鳥朝宮廷にもすでに行のうた記録のある元旦拝賀の儀の中の、諸氏の奏寿は、鎮魂祭の分裂したものであり、室町あたりから書き物に見える七夕の翌日から盆の前日にまでわたった、生御魂の「おめでた言」と一つ事であった。親や親方・烏帽子親を拝みに行く式である。宮廷では、主上自身、上皇・皇太后を拝みに、朝覲行幸を行わされた。縁女・奉公人の戴入りも、上元・中元をめぐとした親拝みの古風である。すなわち、鎮魂の一樣式でもあった。こうして見ると、秋祭りには、穂祭り・神嘗祭りの意義のものが多く、真の秋祭りともいべき新嘗祭りは、だんだん、消えて行った。そうしてその上に、夏祭りと同根の、夏祓えの分化した様式が、七夕節供や水神供となり、また祭りの余興としか考えられなくなった相撲があり、すっかり見えの変わってしまったのが、盂蘭盆であり、何ともつかぬ年中行事となったのが、盆礼の「おめでたごと」であった。

こういう夏祓えと、穂祭りとを合体させたものが、住吉の宝の市の神輿渡御であった。枅を売るから、枅市とも言う。こちらから見れば、秋祭りであるが、神輿洗いや童相撲などから見ると、祓えであり、水神祭りでもある。しかも、その数日後の九月尽に、神有月に参加せられるのを見送るのだと言うが、これはおそらく、秋から冬への季の移り目の祓えの考えの上に、田の神上げの行事がとりこまれているのらしい。秋の終わりに、田の神を上げるといふ考えは、田の行事は秋きりとした考えが、事実の上にまだ秋果てぬ十月でも、田の神は還るものと、言語の上だけで

信じたためもある。穂祭りの秋祭りも、そうした秋冬に対する伝承上の限界が事実を規定して、新嘗のおとりこしなどという考えさえ添うて来たのかも知れない。

冬の行事の、秋にとりこされるような風習のあった痕はだんだん見える。中には、冬の行事なるがゆえに、一月以前にくりあげて行く、という風までもできたらしい。門徒宗では親鸞忌の報恩講を、一月くりあげて、十月に修して、これをおとりこしと言っている。十一月の冬至を冬の果てと見るような考えも、この風を助成したであろう。が、新嘗や鎮魂祭が冬の極み、という考えも伝わっていたため、十二月にあるべきことを十一月にとり越している。月次祭りの変形らしい。京辺の大社の冬祭りは、たいてい十一月の行事になっていた。除夜から元旦へかけての、春祭りであるはずの条件を備えた春日若宮のおん祭りは、十一月の末に、田遊びや作物の祝言を執り行う。お火焼きの神事は、正月十四日の左義長や、除夜にあった祇園の柱焼きの年占などを兼ねた意味のものであって、初春を意味する日の前日にするはずのものだ。だから、上元の前日や、節分の日や、大晦日の夜に行うべきのが、十一月中の神事ときまっていた。

## 四

市はもと、冬に立ったもので、この日が山の神祭りであった。山の神女が市神であった。これが、いつからか、えびす神に替わって来、そうして、山の神に仕える神女、すなわち山の神と見なさ

れたり、山姥という妖怪風の者と考えられたりしたのである。だから、年の暮れ、山の神が刈り上げ祭りに臨む日が、古式の市日であった。この意味で、天満宮節分の鰻替え神事などは、大晦日の市と同じ形を存しているのだ。その山の神祭りも、市神祭りの夷講も、十月にとり越されている。しかも、冬祓えの変形らしい誓文払い、夷講に附随している。正月の十日夷も十四日あるいは除夜の転化した祭日で、富みを与える外に、祓えてくれるものであったので、これも、春待つ夜の行事であった。それが、市神・山の神の祭りとともに、繰り上げられて、十月の内に行われるようになった。山の神の祠の火焼は、やはり、十一月のお火焼き神事と一つのものであった。海から来る常世のまればとが、やはり海の夷神に還元するまでは、山の神が代わって祓えをとり行のうた。これは宮廷の大殿祭や大祓えに、山人と認定できる者の参加することから知れる。山人は、山の神人であり、山の巫女が山姥となつて、市日には、市に出て舞うた。これが山姥舞である。

大和磯城郡穴師山は、水に縁なく見えるが、長谷川の一源頭で、水に關係が深かった。穴師兵主神は、あちこちに分布したが、みな水に交渉が深い。山人の携えて来るものが、山づとと呼ばれて、市日に里人と交易せられた。山穂として、祓えのしるしになる寄生木・栢・ひかげ・裏白の葉などがあり、採り物として、けずり花（鶯や栗穂・稗穂・けずりかけとなる）・杖などがあった。柳田先生の考えによれば、採り物のひさごも、山人のは、杓子であった。

山人という語は、仙という漢字を訓じたところから、混乱が激しくなる。だいたい、それ以前から、山人は山の神そのものか、里の若者が仮装したのか、わからなかった。平安の宮廷・大社に來る山人は、下級神人の姿をやつしたものとすることが知れていた。

あしびきの 山に行きけむ山びとの心も知らず。やまびとや、誰 （舎人親王——万葉集卷二  
十）

この歌では、元正天皇がやまびとであり、同時に山郷山村（添上郡）の住民が、奈良宮廷の祭りに来るやまびとであった。この二つの異義同音の語に興味を持ったのだ。仙はやまびととも訓ずるが、「いろは字類抄」にはいきぼとけとも訓んでいる。いきぼとけの方が上皇で、山の神人の方が、山村の山の神であり、山人でもある村人であった。

あしびきの 山村行きしかば、山人の我に得しめし山づとぞ。これ（太上天皇——万葉集卷二  
十）

これが、本の歌になった天皇の作である。これにも、語の幻の重なりおうたのを喜んでおられるのが見える。山人を仙人にとりなして「命を延べてくれるやまびとの住む山村へ行った時に、やまびとが出て来て、おれに授けた、山の贈り物だ。これが」と言い出された興味は、今でもわかる。

高市・磯城の野に都のあった間は、穴師山の神人が来、奈良へ遷つてからは山村から来ることに

なったらしい。この山人が、次第に空想化して、山の神・山の精霊・山の怪物と感じられるようにもなったのだ。穴師の神人は山人でありながら、諸国に布教して歩いた。それを見ると、里と交通の絶えた者どもでもなかったのである。ただ、市日と、宮廷・豪家の祓えに臨む時だけは、山纒を巻き、おそらく、からだじゅうも、山の草木で捲うていたことがあるのだろう。

山城京になると、山人は、日吉から来たのらしい。三輪を圧える穴師が、三輪山の上にあったように、賀茂を制するための山の神は、高く聳える日吉の神でなければならなかった。だから、はじめは、山人も比叡の神人の役であつたろう。しかも、これが媚び仕えることによつて、神慮を柔らげるものとしたのだ。賀茂にも、平野にも、山人が祭りに出たのは、媚び仕えの形である。松尾が日吉と同じ神とせられているのは、平野が大倭神であり、賀茂が三輪系統のあぢすぎたかひこねの神としての伝えもあつたからであらう。日吉の神人は、松尾の社に近く住んでいたらしく、桂の里との関係も、考えられぬではない。

賀茂祭りの両纒は、葵と桂とであつた。だから、平安京の山人は、簡単な姿をしていたのであらう。そして、その祓えがすんで、神のかげを受けるものとしとして、山づとの両纒をくばつて歩いたのであらう。神になった扮装の、極度に形式化したものが、纒で頭を捲いたのだ。それがさらに物忌みの徽章化したのが、両纒の類で、標め縄・標め串と違わぬ物になったのである。冬の祭りは、まず鎮魂でありまた、禊ぎから出たものである。春祭りのとりこしもあるが、冬の

月次祭り出のものもあり、新室ほかに属するものもある。第一にきめてかからねばならぬのは「ふゆ」という語の古い意義である。「秋」が古くは、刈り上げ前後の、短い楽しい時間を言うたらしかったと同様に、ふゆもきわめて僅かな時間を言うていたらしいのである。先輩もふゆは「殖ゆ」だと言ひ、鎮魂すなわち、みたまふりのふると同じ語だとして、御魂が殖えるのだとし、威霊の信賴すべき力をみたまのふゆというのだとしている。すなわち、威霊の増殖と解しているのである。触るか、殖ゆか、栄ゆか。古い文献にも、すでに、知れなかったに違ひない。

誉田の日の皇子 大雀 おほさゞぎ、佩かせる太刀。本つるぎ 末ふゆ。冬木のす 枯が下樹の さや／＼（応神記）

ただ、この国栖歌で見ると、いわゆる国栖ノ奏の意義が知れる。これは、国栖人のする奏寿で、鎮魂の一方式なのだ。この太刀は常用の物でなく、鎮魂のための神宝なので、石ノ上の鎮魂の秘器なる布留の御霊のように、幾叉にも尖が岐れていた。劔と言ふたのは、両刃を示すので、太刀の総名であり、根本は両刃の劔の形である。尖の方では、分岐して幾つにもなっている。こう言つて来て、祓えに使う採り物の木の方に移るのだ。

枯野を塩に焼き、其があまり琴に作り、かきひくや 由良の門の門中の岩礁に ふれたつづの木の。さや／＼（仁徳記）

というのも、実は国栖歌の同類である。おそらくは、謡い納めの末歌ではなからうか。

ふゆきというのは、冬木ではなく、寄生と言われるやどり木のことであろう。「寄生木のよ。其」と言いつづけて、本末から幹の連想をして「そのやどった木の岐れ太枝の陰の（寄生）木のよ。うちふる音のさやさとする、この通り、御身・御命の、さっぱりとすこやかにましまそう」と言いつづけて、からがしたきからからぬを起こして、しまいに、採り物のなすの木の音のさやさに落として行つたのだ。枯野を舟の名とする古伝承は疑わしい。

この「なすの木よ。いづれのなすぞ。」こういうふうな言い方で「幹ぬよ。その木の幹を海渚に持ち出で焼き、禊ぎさせる今。この弾く琴も、その幹のずぬけた部分で作り、こう掻きひくところの、音のゆらゆらでないが、由良の海峡の迫門中のよ。その岩礁に物が触れるではないが、御身に触れぬでようと設けたこのなすの木の、御衣にふれる音よ。そのさやさと栄えましまそう。」こういったふうに、天子の呪力から、自分の採り物として頭にかざした寄生木に寄せ、また撫で物として節折りに用いたなすの木——おそらくなすの木で、聖木つげの類のいすの木（ひょんともいう）——に寄せて行く間に、建て物の祝言として、き（木）を繰り返し、鎮魂関係の縁語ふゆ・さやさや・潮水・琴・ゆら・ふる・なすなどを、無意識ながらとりこんでいるのである。寄生木は、外国でもそうであるごとく、我が国でも、神聖な植物としていた。

あしびきの 山の木末のほとりて、かざしつらくは、千年祝ぐとぞ（万葉集卷十八）  
家持の歌である。この木を鉤に挿して、正月の祝福をしたのであった。これは、山人のするやま

かけ・やまかずらの一つだったのである。ほとともふゆとも言うたからの懸け詞で、なすと撫すとをかけたと等しい。ふゆに、殖ゆはもちろん触るを兼ねて、密着の意をも持っているのだ。鎮魂式には、外来の威霊が新しい力で、身につき直すと考えた。それが、展開して、幾つに分裂しても本の威力は減少せない、という信仰ができた。

鎮魂式に先だつ祓えの後に、旧靈魂の穢れをうつした衣を、祓えの人々に与えられた。この風から出て、この衣についたものを穢れと見ないで、分裂した魂と考えるようになった。だから、平安朝には、歳暮に衣配りの風が行われた。春衣を与えるというのは、後の理会で、魂を殖ち与えるつもりだったのである。すなわち、みたまのふゆの信仰である。この場合のふゆは殖ゆなどの動詞ではなく、語根体言であって、「分裂物」などの意であるが、こうした言語の成立は、類例が少なくない。語頭に来る語根体言はあっても、語尾に来るものは珍しい。

これは、この語がきわめて長く、呪詞・叙事詩の上に伝承せられていたことを示しているのだ。霊の分裂を持つことは、後代の考え方では、本霊の持ち主の護りを受けることになる。それで、恩賚などという字をみたまのふゆと読むようになり、加護からさらに、眷顧を意味することにもなった。給う・賜わる・みたままたまうなどという語さえも、霊の分裂の信仰から生まれた。みたまのふゆという語は、鎮魂の呪詞から出たものであろうが、その用途は次第に分岐して行つたらしい。数王並叙法ともいべき発想法をしている。

家の祝言が、同時に、家あるじの生命・健康の祝福であり、同時にまた、家財増殖を願うことにも当たる。時としては、新婚の夫婦の仲の遂げるよう、子の生み殖えるように、との希望を予祝する目的にもかなうのであった。このみたまのふゆの現れる鎮魂の期間が、ふゆまつりと考えられたのであろう。そして、ふゆだけが分離して、刈り上げの後から春までの間を言うようになり、刈り上げと鎮魂・大晦日との関係が、次第に薄くなつて行つて、間隔ができたため、冬の観念の基礎が替わつて行つた。そして曆の示す三か月の冬季を、あまり長過ぎるとも感じなくなつたと見える。

## 五

私はもう春まつりのことに、多少触れて来た。こちらでまつりの原義を説いて、この文章を結びたいと思う。靈魂の分裂信仰よりも、早く性格移入を信じていた古代人は、呪詞を威力化する呪詞神の靈力が、呪詞を唱誦する人に移入して、呪詞神そのものとする、としたことは言うた。神の希望は、人間には命令であり、規定であつた。この神意を宣る呪詞を具体化するのは、ただ伝達し、執行するだけであつた。神の呪力は、人を待たずとも、効果を表すが、しかし、その伝誦を誤ると、大事である。だから、御言伝宣者は、選ばれなくてはならなかつた。まつるの語根まつは、期待の義に多く用いられるが、もつと強く期する心である。焦心を示す義すらあつた。神

慮の表現せられることが「守つ」であつた。ト象をまちと言うのも、そのためである。神慮・神命の現れるまでの心をまつと言うまち酒などは、それである。たんなる待酒・兆酒ではなかつた。まつを原義のまま、語根として変化させると、まつる・またすという二つの語ができた。まつるは神意を宣ることである。そして、神自身宣するのでなく、伝宣する意義であつたらしい。「少御神の神寿きほきくるほし、豊寿きほき旋廻し、麻都理許斯御酒ぞ」(仲哀記)とあるのを見ると、少彦名神が、呪詞神の酒ほかいの詞を、神寿き豊寿きに、ほき乱舞し、ほき旋転あそびされて、宣りつづけてできた御酒ぞ、と言うのか、少彦名のはじめた呪詞を、神人がほき宣り続け、作られた御酒ぞ、ともとれる。どちらにしても、ここのまつるは、少彦名自身が、自分の呪詞を自ら宣られたり、献り来られた御酒だとは言えない。しかし、まつるに呪詞を唱えるという義のあることは知れる。またすは、伝宣せしめるので、神の側のことである。神意を伝宣し、具象せしめにやることである。それが広く遣・使などに当る用語例に拡がった。だから、第一義のまつりは、呪詞・詔旨を唱誦する儀式であつたことになる。第二義は、神意を具象するために、呪詞の意を体して奉仕することである。さらに転じては、神意の現実化したことを覆奏する義にもなつた。この意義のものが、古いまつりには多かつた。前の方ことに第二は、まつりごとという側になつて来る。それが偏つて行つて、神の食國のまつりごとの完全になつたことを言う覆奏が盛んになつた。これは神嘗祭である。

それ以下のまつりは、すでに説いてしもうた。こうして、春まつりから冬まつりが岐れ、冬まつりの前提が秋まつりを分岐した。さらに、陰陽道が神道を習合しきつて後は、冬祓えより夏祓えが盛んになり、それから夏まつりが発生した。そうして、近代最も盛んな夏祭りは、実は、すべての祭りの前提として行われた祓えの、変形にすぎなかったのである。これが、祭りについての大概な話である。

## 村々の祭り

### ——祭りの発生 その二

#### 一 今宮の自慢話

ことしの夏は、そんな間<sup>ま</sup>がなくて、とうとう見はずしてしもうたので、残念に思っている。毎年、どっかで見ないことのない「夏祭浪花鑑」の芝居である。音羽屋という人の、今度久しぶりで、院本に拠った団七九郎兵衛は、見たかったけれども、いまさかどうかにもならない。でも、その演出は原作に忠実であったと言うだけに、一か所見て置きたい場面があった。「祇園囃しの祭りの太鼓。ちようや、ようさ。ようさや、ちようさ。……」こういう調子づいた原文の、祭りの日の気分の写生が、十分に出たかどうかが触れて見たかったのである。どうも、あれを思い出させられると、たまらない。大阪で少年期を過ごして、今、四、五十になっている人たちの胸は、底からゆすり揚げられる気がする。

義平次殺しの日は難波祭りらしく書いてあるが、私の育ったのは、おなじ「八阪さま」を祀つても、社は別々の隣村であつた。でも、日もおなじければ、曳く飾り山もおなじだいがくと言う大きな鉾であつた。このだいがくは、大阪南方の近在では皆昇いたものらしいが、最後まで執着を残していたのは、私の生まれ里であつた。何でも五、六年息まつていて、最後に昇いたのが、日露戦争の済んだ年であつたと思う。

天王寺も今宮も、早く止めたが、やはりだいがくを昇いた村である。産土神から言えば、難波・木津の祇園なのに適當だが、村の歴史から言えば、今宮が一等これに縁深そうに見えるのである。今宮は小西来山の十万堂の残っている所で、果たして真作かどうか疑わしいけれど、「今宮は、虫どころなり。つんぼなり。」という句が、諺のように、いまだに旧住民の子孫には伝わっている。その没風流に比興した聲の夷神で名高くもなつた。村の氏神と祀られているのは、夷の社ではなく、おさき次郎兵衛の心中のあつた広田の社である。それでいて、土地の旧家の書き物にも、村人の自慢話にも京の八阪社との深い関係を説いている。「祇園のお御も、今宮が出んなら、びりびり、動きもせん。」こう信じもし、言いふらしもした。隣村の我々などは、そうした由緒のないことを肩身狭く感じたことさえある。これは嘘でも、間違ひでもなかった。大阪の旧地誌はもとより、京都側の書き物にも、その通りに伝えているのがだんだんある。八阪の駕輿丁の出る村だから、京の山鉾を似せて、昇き出したということもなり立つかもしれない。だが、

この小説では、そんな点までかたづけられていることはできぬ。

## 二 夏祓えから生まれた祭り

広田の氏が、祇園の神人であるということは、いったい、どうしたことであらう。だが、これは不思議でも何でもない。こうした例なら、幾らでも挙つて来る。

日吉の神輿は、京方へおりと、きまつて加茂河原の細工（皮）の家群に立ちよられた。そうして権現が人間の世に、世話を申しした「小次郎」の子孫のもてなしを受けられるのだと説明している。これは、もとより仮りの説明であつた。山王の神人として、遠く離れ住んだ奴隸村なのであつた。それが、いつからか、卑人の渡世として我人ともに認めた馬具細工をするようになっていたのである。いわばこれは、神輿洗いであり、麓川の贅を献ることを職としていたものであつたのである。今宮の村は、もと、祇園の神輿を浪花の海まで昇き下つて、神の禊ぎの助けをらしいのである。今宮の村は、もと、祇園の神輿を浪花の海まで昇き下つて、神の禊ぎの助けをし、海の御調を搬ぶようになっていたらしい証拠がある。今宮の駕輿丁の話は、祇園の神の召使いであつた佛を示すとともに、広田や西の宮（夷神）と引っかかりを見せてくれるのである。

もともと、禊ぎの神でもないのに、広田・西の宮は古くから、住吉・汐売の神々とごっちゃに考へられて来た。禊ぎの助手である海辺の民が、その方面の神を主神とするのは、不思議のない話

である。いったい祇園は、古い「夏祓え」の形をがらりと変わらした神であった。行疫神自身であつた天王が、夏の季に、新来の邪惡の靈を圧服して、海の彼方へ還つて行かれるものと考へ出したのは、平安の都がやつと落ちついたところからのことである。それに結びついたのは、在来の夏の禊ぎの行事であつた。川社を設け、八十瀬の祓えを行い、夏神樂を奏する。皆、帰化人將來の祇園信仰が、民間伝承の上に結びついて来てからのことであつた。

それを早めるのには、卜部や陰陽師の手助けが非常にあつた。陰陽師の唱える祭文と言へば、大祓詞の抜き読みと言つてよい。「中臣祓」の外に、ほとんど祝詞らしいものなくてすむようになつて行つた。江戸時代の神道者と言へば、ただ、禊祓えばかりを掌つていたように見える。神道を陰陽道によつて神学化し、仏教によつて哲学化した卜部流の力を示しているまでである。それを嫌う国学の先輩たちも、仏教臭味を嗅ぎ分けたほどには、長く久しい道教のわりこみを、切りほぐすことはできなかった。

祭りは、禊ぎに伴う夏神樂から出ている。神樂は鎮魂のために行うものであつた。禊ぎの後の潔まつた身の内に、外来の威靈を堅く結び止めようとする儀式である。冬の凍る夜に限つた楽舞が、夏にも行われるようになったのである。

### 三 まつりの語原

今までのところでは、まつりの語原が、あまり説き散らされて、よしあしの見さかひもつきかねるほどになつてゐる。その中では「祭りは、政は猷りだ」と強調して唱えられた、先師三矢重松博士の考へが、まず、今までの最上位にあるものである。

まつるという語が正確にわからないのは、古代人の考へ癖が呑みこめないからだと思う。神の代理者、すなわち、御言実行者の信仰が、まず知られねばならぬ。ににぎの命は、神考・神妣のみこともちとして、天の下に降られた。歴代の天子も、神考・神妣に対しては、ににぎの命と同資格のみこともちであつた。そうして、天子から行事を委任せられた人々は、皆みこともちと称せられる。宰の字をみこともちと訓むのは、そのためである。

みこととは神の発した祝詞または命令である。みことを唱えて、実効を挙げるのがもつである。「伝達する」よりは重い。神に近い性格を得てゐるまうことになる。み言の内容を具体化して来るといふ意義が、まつるの古い用語例にあつたらしい。それは、またす・まつるの対立を見れば知れる。語根まつをるとすで変化させている。使・遣という字が、日本紀の古訓には、またすと始終訓まれている。まつりだす・まつだすなどとは、成立を別に考へねばならぬ語であつた。

意訳すれば、命を完了せしめるというようにも説けよう。み言を具体化してやる。こういった意義が、まつを中にして、通じている。その実現した状態を言う語が、また（全）しなのである。第一義に近いと解することのできるのは「酒はかいの歌」である。

この御酒は、吾が御酒ならず。くしの神 常世に坐す いはたます すくな御神の、神寿 寿  
さくるはし、豊はき 寿き廻はし、まつり来し御酒ぞ。あさず飲せ。さゝ（仲哀記）

まつるのところは、記・紀ともに、一致して伝えている。このまつるは献じに持つて来たとはとれぬ。「来し」は経過を言うので、「最近までまつり続けて来たところの」の義であって、後代なら来た、と言うところだ。すなわち、『神秘な寿ぎの「詞と態と」でほき、踊られてまつり来られ、善美を尽した寿き方で、瓶の周りをほき廻られて、まつり続けて来られた御酒だよ』ということになる。「まつりこし」のまつるは、「ほきまをす」に当るのでまをすの出ぬ前の形である。「ほき言」を代宣るの義に説けばよい。天つ神の代わりに、「酒精の神少彦名」が、酒のできるまで、ほき詞をくり返し唱えたと言うのだ。まつるの語根は、まつらしいと、前に言うて置いた。呪詞の効果のあがることの完全なことを示して、また（全）しという語のあることをも述べて置いた。まつる者にして、命じる者の側では、またす（遣・以・使遣）がある。神の代理者すなわち、御言執行として神言を伝達するとともに、当然伴う実効を収めて来る意だ。まつろうが服従の義を持つのは、まつるが命令通りに奉仕する、という古義があることを見せているのである。その大

部分として、「食国の政」が重く見られていたために、献るの義に傾いたのだ。とりも直さず、神の御食し物を、神自身のしたごとく、とり収めて覆奏することから、転じて、人間の物を神物として供える、という用語例になったものに違いない。まつるの原義は、やはり、神言を代宣するのであったらしい。

のるといふのは、代宣者を神と同格に見て言う語であった。我が国の文献時代には、まつるはすでに世の中を自由にする・献る・鎮魂する・定期に来臨する神を待つて楽舞を行う、といった用語例ができており、神意による公事を行うという義は、古伝の詞章の上に固定して残っていたのらしい。古い祭事には「まつり」をつけて言わないのが多いのも、まつりの範囲が広がったからである。私は「待つ・献つ・兆」などから出たものと考えていたこともあるが、それらは第二義にも達せぬ遅れたものであった。「……まつる」と文尾に始終つくところへ、まつろうの連想が加わって、自卑の語法となって来たのだ。

八百稻千稲にひき据ゑおきて、秋祭爾奉 止 牟 ……参聚群りて…たゝへ詞竟へまつる……（竜田風 神祭）

この「秋祭」は、今言う「秋祭り」ではなく、秋の献りものとして奉らんという意であらう。これなどになると、覆奏・奏覧などの義から遠のいて、献上するということになっている。こうして、祭りが、幣帛その他の献上物を主とするもののように考えられて来て、まつり・まつりごと

に区別を考え、公事の神の照覧に供える行事を政といい、献上物をして神慮を和め、饗う行事としてまつりを考えわけたのではなかったらうか。

#### 四 夏祭り

平安朝に著しくなったのは、神は楽舞を喜ぶものとする信仰である。参詣した時に奏する当座の神遊びもあるが、大社には貴人との約束で、定祭以外に、年中行事となった奏楽日もある。臨時祭というのが、それである。賀茂の臨時祭は十一月であるが、本祭りは四月中の酉の日に行う。山城京の地主神として、大和朝廷の三輪の神におけるような、畏敬を持たれた賀茂社である。その祭りが、京近辺の大社の祭りを奪うて、「祭り」で通ったのも、当たり前である。

それが、王朝文学の跡を尾うて来た連歌師・俳諧師等の慣用語にまで、はいって行った。季題の「祭り」を夏と部類することは、後世地方の習慣から見れば、気分的に承けにくい。「祭り」と言えば、全的に「秋」を感じる田舎の行事は、ここには力がない。しかも、この前後には、大祭が続いてあった。三月中旬後は、石清水臨時祭に接して、鎮花祭が行われ、人々は狂奔舞蹈する。

それからしばらくして、御霊会に祇園会が行われる。都人の頭には、夏の祭りが込み入るわけである。だが、夏の祭りはみな、厄除け・邪霊送りの意義のあることは、通じて見える事実である。

石清水臨時祭のごときも、将門・純友追討の神力を、後世までも続けてもらおうとするのである。賀茂祭りは齋院の御禊が中心となっている。大ぬさの流されるのも、おなじ時である。御手洗川・糺河原などが、民間の禊ぎの定用地となったのも、このためである。

鎮花祭は、季節の替り目に行疫神を逐うものと言われているが、それは平安中期からの合理説で、稲の花のための予祝であった。桜その他の木の花をもって、稲の花の象徴と見て、その散ることを遅らそうとする農村行事であった。それから、稲虫のつかぬように願い、それに関連しやすい悪霊を退散させようとしたのだ。

「やすらひ花や」をくり返す歌も、田歌から出たに違いはない。「やすらへ」と言うのが正格らしいから「ゆつくりしろ」という意味になる。「花よ。せわしく散るな、；稲の花もそうして、実を結ばないでは困る」との積もりである。それが、行疫神の来るのをはぐらかす、神送りの踊りのように考えられて、御霊の社や祇園社の信仰と混淆して、田楽の一派として、怨霊退散を第一義とした念仏踊りを形づくって行った。して見れば、鎮花祭も祇園会の古い形である。禊ぎを要件とせぬ、夏の入り口の祓え行事であったのだ。

だから、夏祭りは、かなり後世に、祭りの体裁を備えて来たので、祓えまたは禊とそれに伴うた神楽から、音楽本位の祭礼の時代に、祭りとして認められることになったのであった。賀茂祭りは、季題を規定するだけの古典的勢力を持っけていても、祇園会が盛んになるまでは、夏の祭り

という部類を立てることができず、ただ、毎年神の生まれ給う日として、斎宮の助けによって産湯を浴びる、というだけのものではなかった。一社の特殊神事で、全国にわたる通例祭事ではなかった。夏祭りは、六月大祓えと同じ意義のものであった。それが、春夏の交又期を畏れる風習に惹かれて、時期が早まって行つた。都会地方では、祇園囃子の面白い八坂の祭りに次第にかぶれて、秋祭りには疎かに、夏の方には力をこめるようになった。

## 五 秋祭りと新嘗祭りと

秋の祭りは、田舎の賑う時である。だがだいたいに、刈り上げを待つて行う所は数えるくらいであらう。早稲があがれば、もう祭りはできるのである。東京などの秋祭りは、夏の早いだけに、まだ残暑のいらつく間に行のうている。大阪などでも、秋の祭りは、閑古鳥が鳴くと言われているように、宮の内外も寂しい。家にいても、鰯炙く匂いもせねば、巾着に入れてくれる錢も軽いうである。いかにも骨休みといった顔をした家族・雇人が、晴れ着に着換えるはりあいなように、じつと表の人通りを多いの少ないのと噂しおうている。

早稲の作りはじめられた理由の一つには、おそらくこの考えはあつたろう。田の豊凶を早く物に顯して見たい。そうしてまた、海のかなたか、山の奥か、ただしは天の原から来る村の守り主の

お目にかけてねばならなかった。初春に来てくれ、田植え時にもはるばるやって来て下さった村の守り主は、稲のできばえを見たがっているはずである。この早稲の飯も、やはり贅である。

贅をたべに神なるまればとの来ている間は、特定の人の外は、家にいることが許されなかった。家族は、皆外に避けて、海河で禊ぎをしている所もあり、ある建て物に集まり、籠ったり、簡単にすむ所では、表へ出ているだけの作法など、村それぞれの為来りが、細部ではかならず違っていたことであらう。奈良朝の東国では、すでに伝説化し、劇的な民謡の材料とまで固定していたが、やはり、ある部分では行のうていたらしい伝承がある。早稲の贅を饗応するための斎みだから、「贅え斎み」の義で、にいなめ・にうなみ・にえなみ・にわなみなど言うたのである。

その夜は神が一宿して行く。その日家に残って、幾日来「おとめの生活」に處んでいる家の女——主婦であることも、処女であることもあつたであらう——の給仕を受け、添寝をして行つたものと思われる。これが、一夜夫婦ひとよづまという語の正確な用例である。また地方によっては、家の長上なる男があるじ役を勤める所も多かったらしい。また、まればとも、大勢の伴神を連れて来ることもあつた。それらの神たちが、座を組んで、酒の廻るに従うて、順番に芸能を演ずることもあつた。

この日神を請ずる家が「新室」と称えられた。昔から実際新しい建て物を作るのだと考えられて来ている。だが、来臨したまればとの宣り出す呪詞の威力は、旧室を一挙に若室・新殿に変じて

しまうのであった。少なくとも、そう信じていた。

大和宮廷などでは、早くからそのまればとが、神に仮装した村の男神人だということを知っていた。家々のいにいなめには、自分の家より格の上な人をまればととして光来を仰ぎ、呪詞を唱えてもらうことがあった。そうした時代にも、まればとは家あるじに對して、舞いをした処女あるいは、接待役に出た家刀目を、一夜づまに所望することもできたのである。平安朝以後しきりに行われた上流公家の大饗も、やはり一階上の先輩を主賓として催された。まればとの替わりに、寺院の食堂の習慣を移して、尊者と称えていた。

## 六 海の神・山の神

まればとが贊のあるじを享けに来るのは、多くは一家の私の祭りであつたようだが、これが村中の祭事として、村人の出こぞつた前で行われることもあつたらしい。いずれにしても、これらのまればとが神として考えられ、社に祀られるようになると、家祭りが村中に拡がつて来る。そうした社の中には、かえって、そうした稀に臨む神を祀ることを忘れて、土地に常在する邪惡の精靈を齎らうて、まればとと混淆したものも多い。それでも、田の精靈・苑の精靈を作物の神と考えた痕は、僅かしかない。田苑に水をくれる海の神を、田苑の守り主と見ていた伝承が多い。海

の神が、もと、海のかなたの常世の国の神であつたことは、すでに、他に述べたことがある。

水を司る方面ばかりから見た海の神は分化して、曠野・山間に村を構えると、川・井・淵などに住む動物のように思われて来る。全体としての常世の国のまればとは、天から来る神となり、あるいは忘られてしまう。中には、山の神と一つになつてしまつてもいる。山の神は、土地の精靈の代表であつた。まればとの呪詞によつて、圧服を強いられるのは、つねに山の神であつた。常世神の代理者として、また地靈の代表者として、表現の入りまじつた呪詞を奏して、同輩の地靈を服せしめようとするようにもなつた。常世から神の来ることの考えられなくなつた時代・地方には、山の神が、まればとに似た職掌を持つようにもなつて行つた。

もちろん、これも山の神に扮した村の神人である。宮廷の新室壽きなる大殿祭・鎮魂祭・新嘗祭などに来る異装人、または、京都辺の大社、平野・松尾などの祭りに参加する山人なども、一つ者であつて、山の神人だ。平安時代の者は、官人あるいは刀禰たちの仮装にすぎないで、山人自身意義も知らなかつたであらう。が「穴師の山の山人」と神樂歌にも見えた大和宮廷時代から伝承したらしい山人は、大和国の国魂であり、長尾ノ市ノ宿禰が、祭主すなわち、上座神人に任ぜられたのであつた。これは伊勢の大神が常世の神の性格を備えているのに対して、山の神である穴師の神に事えた山の神人すなわち、山人の最初の記録である。

水の神でもあつた常世神の性格を移しとつた、山の神は——大和宮廷の伝承をある点まで拡げて

行ってよいとしたら——水の神にもなった。だから、田の神とも自然考えられるようになる。田植え時に来るまればとは、やや久しく村にとどまて、村人の植え残した田を夜は植えたりもした。五月の夜の籠り居は、神に逢う虞れがあったからである。

神々は、村の田の植わりきって、村全体としてのさなぶりの饗応あるじを供えられた夜に帰るものと考えられたらしく、やや日長く逗留することが、秋の刈り上げまでいるもののように思われて行きたらしい。山の神・田の神はおなじもので、時候によって、居場所が替わるだけだと信じられた地方が多かった。水神——農村の富みを守った——海竜は、河童とまでなり下ってしもうた。

でも、これをひょうすべと言う地方が多く、春山から下り、冬山に入るものとせられているのは、山の神と海の神との職掌混淆の筋合いを辿って見れば、難問題でもない。ひょうすべという名も、穴師兵主神ひょうすけに関係するらしく、播州に因達兵主神のあるのは、風土記にある、穴師神人の移動布教によるものらしい。

秋祭りは、農村の大事であるけれど、最も古くからあったものかは疑わしく、山地にはいつてからの発生で、新嘗は冬にはいつてから行われたものであるらしい。日本の文献で見れば、春祭りが一等古く、夏祭りが最も新しい。秋祭りは、古げに見えて、田植え時の神遊びよりも遅れて起こっている、と言われそうである。

## 七 神嘗祭り

九月上旬までに集まった諸国の荷前の初穂は、中旬に、まず伊勢両宮に進められる。その後、十一月になってから、近親の陵墓にも初穂が進められ、これと前後して新嘗祭りがとり行われる。第一は、神嘗祭りであり、第二は荷前のさきノ使である。

米の初穂を献るのは、長上に服従を誓う形式で、我が家・我が身の威霊が、米とともに、相手に移るのを予期するのであった。だから、神嘗祭りは、神宮と天子との間を親しくするためであった。両宮の主神と、人にして神なる齋宮とが、共食せられるのだから、神新嘗の義をもって、神嘗と言った。陵墓への荷前使も、生きていられる尊親に朝覲行幸の礼を致されるのとおなじ意味の誓いであった。

こうした神嘗祭りのための荷前を貢ぐ地方地方では、村・国の神に対しても、中央と等しく初穂を進める風を起こし、あるいは盛んにせずには置かなかったであろう。だから神のための新嘗であったものが、二つに分かれて、神ばかりのする新嘗、一族の長で神主たる主人の新穀を喰いはじめの、神も臨席する新嘗と二通りができて、片方また両方ともに行う風ができたらしい。

だから、上代の地方の早稲祭りは、わりあい不自然に発生していると言えよう。しかし、そ

の風がだんだん盛んになって、前者は正式な神社を基礎とした信仰、冬の新嘗なる後者は一家の旧習、というふうに見做されたい。神社が神道の中心となるに連れて、秋祭りは、農村の大行事となつて行つた。

九月は霜月いづつきとして、一月・五月同様つづ度しまねばならぬ月であつた。道教の影響もあろうが、古くからかなり深く信じられていた。この月を祭り月とするのは、かたがた、意義のあることであつた。

神社以前・以後で、祭りの様子も変わつてゐる。後の方のは、祭りの日どりがだいたいきまつて来て、特殊な由緒を日どりに繋げて説くようになって来る。きわめて古くからのものであつても、だんだん祭りを定める必要が起つて来た。そういう時代に、新しく起つた神社がしたのである。おなじ方法をとることになった。月を定めて、日は十干によるのが、それである。古代からの自由な祭祀も、やや古い神社祭事も、たいていこの方法を採用してゐる。

だが、干支を用ひ出したのも、先住・帰化の漢人などから習慣としてとりこんだことを思うと、きわめて古いに違ひない。が、いま一つ前の形は、占ひによつて定めるか、天体の運行をめぐとして行のうたらしい。そうした俤は、後に日どりの一定せられた幾つかの祭りからうかがうことができる。道教の先覚者だけが、曆を悟ることができ、その考え次第に動いてゐた時代には、春祭りを行のうたのために春になった。また、冬祭りが冬の窮きまりまつたことを規定した。

## 八 冬祭り・春祭り

これを見ても、村々の秋の祭りは新嘗から出ており、それが神嘗祭の日に近く、荷のり前の初穂の一部をもつて行うようになったことが知れる。だが、八幡のように、大祓えの仏教化したに違ひない放生会を、秋の最中の八月十五日に行うのもあり、七月の相撲節会は稲穂の出ようとする際の、農村の年占・豊凶争ひの宮廷行事に残つてゐたのだが、九月になって、童相撲その他を行う住吉の社の類も少なくない。だが、一方住吉の十三夜の日の相撲会は、新嘗祭りから出てゐることは明らかである。

大阪辺の社でも、昔は九月尽の日には、神送りを行のうた。出雲への旅立ちを見送るのだと言ふ。だが、秋冬の交叉期に、精霊を送り出す式が、こう解釈せられたものと見るがよい。あるいはまた、田の神・水の神が今までいたものと考えていたため、それを海の方へ送り帰したのかもしれない。

すなわち、新嘗を享けにはるばる来て、戻る神は、夏秋中留まつていて、冬際になつたから去るものと考へたらしいのである。大阪の町にも、こうした農村行事が固定して残つてゐたのだ。

いずれにしても、早稲の新嘗と村の守り神との関係が、いろいろに変化しながら、秋祭りを複雑

化したのであった。

冬祭りは、刈り上げ祭りと、鎮魂祭とが本体であった。この内、刈り上げ祭りは、十一月中旬の新嘗祭りが代表的なもので、所によつては、いまなお、この日を重く見る所もあり、由来不明な為来りで祝う家々もある。この日が、真の秋の祭りをを行う日であったのだ。曆は冬になつても、農村では、刈り上げまでは秋であった。冬と言われる期間はきわめて短いものであった。おしつまつた日数に行う祭りの数時間を、さして言う語であつたのではあるまいか。

秋祭りなる新室ほかいがすむと、直ぐに翌日から春になつた。その過渡の時間が、昔の冬祭りであつた。刈り上げのあるじを享けに來たまればとが、家あるじの生命・健康・家屋の祓えをして、その上に力強い威霊を身中に密着させる。その行事が二つに岐れて、秋の新嘗祭りと冬の鎮魂祭とを二つにするようになったらしい。

宮廷の行事では十一・十二兩月に、二つまでも鎮魂の儀式を行のうている。すなわち、鎮魂祭と清暑堂の神楽とである。この日をもつて冬の極点としたらしい。神楽は奈良朝ごろの附加である。鎮魂祭がふゆという語と関係あるらしく、家屋と家長らの祓えの後に、よい呪詞をもつて祝福する。それが、大直日の歌の新年の寿詞になる理由である。このまればとの呪詞が冬を転じて、新しい春にする。これを近世では、年神・年徳神など称えている。だが、それは一分化だ。春になると、一年の村の行事の祝福と示威の予行とをして、精霊たちの見せしめにした。田苑の豊かな

様や、精霊の屈する様などを呪しつつ、実演したのである。これが漢人の上元儀式と一つになつて、十四日・十五日あるいは節分・立春の行事などに変わった地方が多い。この動作がまた、くり返されて田植えの際に行われる。田遊びがこれであつて、その呪師のろしの芸能と結びついたのが田楽となつた。

春祭りに来るまればとは神と考えられもするが、目に見えぬ靈のようにも考えられている。祖先の靈と考えるのもあり、ただの老人夫婦だとおもうているものもある。また多く鬼・天狗と考へ、怪物とも考へている。春祭りの行事に鬼の出ることの多いのは、このためであるが、後世流に解釈して、追儺の鬼同様に逐う作法を加えるようになったが、実は鬼自身が守り主なのである。田楽に鬼・天狗の交渉のあるもの、このためである。

こうして見ると、春祭りが一等醇化せられていない。古い時代の姿に残つたものと言える。だが、もう、春祭りは忘れてしまつた地方が多い。

## 山のことぶれ

## 一 山を訪れる人々

明ければ、去年の正月である。初春の月半ばは、信濃・三河の境山のひどい寒村のあちこちに、過ぎたことであつた。幾すじかの谿を行きつめた山の入りからさらに、うなじを反らして見あげるような、蛆の鼻などに、そういう村々があつた。ことに山陽の丘根の裾を占めて散らばつた、三河側の山家は寂しかった。峠などからふり顧ると、かならず、うしろの枯れ芝山に、ひなたと陰とをくつきり、照らしわけ、早春の日があたつていた。花に縁遠い日ざしも、時としては、二、三の茅屋根に陽炎をひらつかせることもあつた。気疎い顔に、まじまじと目を暮らす、日なたばかりの年よりの姿が、目の先に来る。それは譬喩ではなかつた。豊橋や岡崎から十四、五里も奥には、もう、こうした今川も徳川も長沢・大久保も知らずに、長い日なたのまどろみを続けて来た村があるのだ。

青やかな楚枝に、苔の梅が色めいて来ると、知多院内の万歳が、山の向うの上国の檀那親方を祝き廻るついでに、こうした隠れ里へも、お初穂を縁ぎに寄つた。山阪に馴れた津島天王の神人も、馬に縁ない奥在所として扱ひ好みをして、立ち廻らない所もあつた。

日本人を寂しがらせるために生まれて来たような芭蕉も、江戸を一足踏み出すと、もう大仰に人懐かしがっている。奥州出羽の大山越えに、魄落すまでの寂寥を感じた。人生を黄昏化するが理想の鏡花外史が、孤影蕭条たる高野聖の俤を、ぼつたり浮かべた天生の飛驒道も、いわば国と国とを繋ぐ道路の幹線である。雲端に竄る、と桃青居士の誇張した岩が根道も、追ひ剝ぎの出るに値するくらいは、人通りもあつたのである。

鶏犬の遠音を、里あるしとした詩人も、実は、浮世知らずであつた。その口癖文句にも勘定に入れていない用途のために、乏しい村人の喰い分を裾分けられた家畜が、斗鶏や寝ずの番以外に、山の生活を刺戟していた。

私は、遠州奥山の京丸を訪れた時の気分を思い出して見た。村から半道も、木馬路を上って、一つ家に訪ねた故老などの、外出還りを待つ間の渋茶が促した、心のやすらいから。京丸なども、もう実は、わざわざ見物に行く値打ちはないほど開けていた。

駿・遠の二州の源遠い大河の末の、駅路と交叉したあたりには、ほんとうは大昔から山の不思議が語られていた。武家の世渡りに落伍した非御家人の、平野を控えた館の生活を捨ててからの行

動が、そのとつともなく古い伝説の実証に、挙げられるようになって行った。

飛驒・肥後・阿波、その他早耳の琵琶坊も、足まめな万歳も、聴き知らぬ遠山陰の親方・子方の村が、峯谷隔てた里村の物資に憧れ出す時が来た。それは、地方の領家の勢力下から逃げこんだ家の由緒を、完全に忘れ果ててからであった。その昔から持ち伝えた口立ての系図には、利仁・良文や所縁もない御子様などを、元祖と立てていた。その上、平家・盛衰記を端山の村まで弾きに来る琵琶房主があった。時には、そうした座頭の房を、手引き足引き連れこんで、隠れ里に撥音を響かせてもうたりもした。山彦も木精もあきれて、ただ、耳を澄ましている。そうした山の幾夜が偲ばれる。日が過ぎて、山の土座をうんと背負わされた房様が、奥山からはうり出されたような姿で山口の村へ転げ込んで、口は動かず、日は蠟のように見つめたきりになっていたりする。山人の好奇に拐された座頭が、いつか、山の岩屋の隠れ里から、隠れ座頭がやって来る、などという話を生んだのであらう。

そうした出来心から降って湧いた歴史知識が、村の伝えに元祖という御子様や、何大將軍とかもすれば、何天子や某の宮、そのおつきの都の御大身であったかと、村の系図の通称や官名ばかりの人々のほんとうの名が知れて、山の歴史は、まともに明かりを受けた。焼畑や岩地うつつきも、張り合いがついて来る。盲僧の軍記語りの節は、山にも里にも縁のなくなったずつと昔の、とつとの遠国の事実と聞きとる習慣があったのなら、こうしたことは日本国中の山家という山家

に起こるはずがなかったのである。

日本の国のまだできぬ村々の君々の時代から、歴史物語は、神だけに語る資格が考えられていた。神が現れて、自身には人の口を託りて語り出す叙事詩は、かならずその村・その国の歴史と信じられて来た。国々の語部の昔から、国邑の神人の淪落して、祝言職となり、陰陽師の配下となつて、唱門師・千秋万歳・猿楽の類になり降っても、その筋がかった物語は、神の口移しの歴史で、今語られている土地の歴史という考え方は、忘れられきつてはいなかった。盲僧や盲女の、神寄せの後に語り出す問わす語りの文句も、そうした心持ちから受け入れられたのである。京・鎌倉の公家・武家の物語も、結局は、山在所の由来として聴かれたのも道理である。だからこの入訣も呑み込まないで、むやみと奥在所の由緒書きを、故意から出た山人のほら話と、きめてかかつてはならないのである。

## 二 常世神迎え

こんな話は、山家ばかりでいうことではなかった。京一巡「梯子や打ち盤」触り売って戻つても、まだ冬の薄日の残っている郊外の村にいながら、「昔は源氏の武士の目をよけて」と隠れ住んだ貴人の、膚濃かに、力業に堪えなんだ俤を説く、はっ欠け婆ばかりの出て来る在所さえある。

だから、非御家人としての冷遇にいたたまらずなつた前からあつた、若い御子とその後見衆を始めとする系図は、実は日本一円の古い村々に、持ち伝えられたところの草分けの歴史であつたと云える。若く弱かな神が、遙かな神の都からさするうて村に來た。それを齋おうたのが村の賓客の初めで、旅にやつれた御子をいたわつたのが、もとは村の神主で、村の親方の家の先祖と説く神話が、前のような歴史を語らぬ、一方の村々に行われている。おそらく今三、四百年も以前には、これを語らぬ村としては、禁裡・幕府のお蔭も知らぬ山家・海限に到るまで、六十余州の中にはなかつたであらう。

これは日本国の元祖の村々が、海岸に篷屋を連ねた大昔からあつた神の故事である。幼い神が海のかなたの常世の国から、うっかり紛れて、此土に漂い寄る。これを拾いあげた人の娘が育みあげて、成人させて後、その嫁となつて生んだのが、村の元祖で、若い神には御子であり、常世の母神には御孫の御子だと考えられた。そうした伝えが村々に伝えられている中に、いろいろに変化して行つた。旅の疲れで死んだとも言ふ。村の創立後遙かの後の事実で、村の大家のある代の主人に拾われて、その家に今のような富みを与えて後、棄てられたとも言っている。この若い男御子が、処女神に替わっている所もあつた。平野で止まつた村には、野に適わしい変化が伴い、山の盆地に国を構えた地方では、山の臭いをこめた物語に変わつて行つた。常世の若神を懐き守りした娘の話が、山国に限つては、きつと忘れられなかつたばかりでない。言い合はしたように、

ほとんど永久というほど生きていた姥御前の白髪姿に変わつていた。これだけが、海の村と山の村との、生活様式から來た信仰の変化を語るものである。

常世の国からは、ゆくりなく流れ寄る若神の外に、毎年きまつて來る神およびその一行があつた。初めは初春だけ、後に至るほど、臨時の訪れの数が増した。その來臨の稀なるがゆえに、これをまれびとと称えていた。この神の一行こそ、わりこんで村を占めた、その土地の先住者なる精霊たちの悩まし・嫉みから、村を救うてくれる唯一の救い主であつた。

この常世神の一行が、春ごとの遠世浪に播られて、村々に訪れて村を囲む庶物の精霊を圧え、村の平安の誓約をさせて行つた記憶が、山国に移ると變つて來た。常世神に圧え鎮められる精霊は、多くは野の精霊・山の精霊であつた。その代表者として山の精霊が考えられ、後に、山の神と称せられた。山の神と常世神とが行き値うての争いや誓いの神事演劇が、初春ごとに行われた村の守り神がその時することは、呪言を唱えることであり、村の土地・家々の屋敷を踏み鎮めることであつた。そうしてわざおぎをするのが、劫初からおそらく罔極の後へかけて行われるもの、との予期で、繰り返された村の春の年中行事であつた。

青垣山にとり囲まれた平原などに、村・国を構えるようになると、常世神の記憶は次第に薄れて行つて、これに替わるものが亡くなつた。そうして山の神が次第に尊ばれて來て、常世神の性格が授けられて來る。常世およびその神の純な部分からは、高天原ならびにそこに住む天つ神の考

えが出て来た。村人と交渉深い春の初めの祝福と土地鎮め、村君・国主の健康を寿ぐ方面の爲事は、山の神が替わってすることになった。つまり山の神と村人との間の感情が、以前よりは、申し合わせのつきそうな理合ある程度まで柔らいで来たのだ。村の生活を基礎とした国の生活、その中心なる宮廷、古く溯るほど、神を迎え神を祭る場所という義の明らかに見える祭りの場所としての宮廷にも、春の訪れに来向う者は、常世神でなく、山の神となった。初春ばかりか、宮廷の祭り日や、祓えの日などには、きつと、かわたれ時の御門におとないの響きを立てた。村々の社々にも、やはり時々、山の神が祭りの中心となつて、呪言を唱え、反問を踏み、わざおぎの振り事、すなわち、神遊びを勤めに来た。

そうした祭り日に、神を待ち迎える、村の娘の寄り合うて、神を接待く場所が用意せられた。神の接待場だから、いちと言われて、ここに日本の市の起原は開かれた。山の神は、もちろん、里の成年戒を受けた後の淨い若者の扮装姿であつた。常世神がそうであつたように。後、ようやく山の主神に仕える処女を定めて、一人野山に別居させるようになって、野ノ宮の起こりとなった。山の神に仕える巫女が、野ノ宮にいて、祭り日には神に代わつて来るようになった。山の神は里の神人の一時の仮装ではあるが、山の神の信仰が高まつて、山の主神のために、山の嫁御寮が進められたのである。

祭り日の市場には、村人たちはたくさんさんの供え物を用意して、山の神の群行あるいは山姥の里降

りを待ち構えた。山の神・山姥の舞踊の採り物や、身につけたかざり・かざしが、神上げの際には分けられた。これを乞い取る人が争うて交換を願うために、供え物に善美を尽すようになった。この山の土産は祝福せられた物の標であつて、山人の山づとはこれである。これが、歌垣が市場で行われ、市が物を交易する場所となつて行く由来である。そうして、山人・山姥が里の市日に来て、無言で物を求めて去つた、という伝説の源でもある。その時の山づとを我勝ちに奪い合う風が、後のうそかえ神事などの根底をなしてい、また、祭りの舞人の花笠などを剥ぎ取る風をも生み出したのである。

山づとは何なに。山の蔓草や羊歯の葉の山姥や、「あしびきの山の木梢」から取つたという寄生木の頭飾や、山の立ち木の皮を剥いで削り掛けた造り花などであつた。こうして易えられた山づとは、初春の家の門や、家内に懸けられた。牀柱には山かずら、戸口や調度に到るまで、山へ行つたように見せる山草、軒に削り掛け、座敷に垂らす藺玉・餅花・若木の作枝が、古くして新しい年の始めの喜びを御昂げて来るのも、その因縁が久しいのだ。

この三州の山家の門松は、東京などのとは違つていた。そう言えば、歳神なども常世神や先祖のみ霊に近づいた考えで、祀られていた。そういう話にはいらぬ中に、春の初めのこの「言い立て」も、めでたく申しおさめねばならなくなつた。「とうとうたり」長々しいことを、何より先にする言祝ぎの言い癖が出たと思うて、読者においても、初笑いを催して頂きましょう。

## 花の話

ここには主として、神事に使われた花のことを概括して、話して見たいと思う。  
平安朝中頃の歌の主題になっていた歌枕の中に、特に、非常な興味を持たれたものは、東国の歌枕である。

東国のものは、異国趣味を附帯して、特別に歌人等の歡迎を受けた。それがいまだに吾々の間に勢力を持っている。たとえば関東には「逃げ水」の実在が信ぜられていた。それは、先へ行けば行くほど、水が逃げて行くと考えられていたものである。また「入間言葉」なども、だいたい後になって、歌枕にはいつて来た。人の語を、何でも反対に言うと言ぜられているものである。「ほりかねの井」などというものも、後になってできた。下野には「室の八島」がある。この類のものは他にもたくさんある。旅行者が、旅路の見聞談を敷衍して話したために、都の人々は非常な興味を持っていた。「常陸帯」の由来もその一つである。総じて東国のものは、奥州に跨って、異

国趣味を喫ることが強かった。

そんなことの中に、錦木を門に樹てることがある。里の男が、懸想した女の家の門へ錦木を切つて来て樹てるのである。美しい女の家の門には、村の若者によって、たくさん錦木が樹てられる。どれが誰のか、判断はどうしてつけるのかわからぬが、女がその中から、自分の気に入った男の束を取り入れる。それは、女が承諾したことを示す。これは、平安朝の末頃、陸奥の結婚にこういう話があった、という諸国嘲の一つとして、語り伝えられて、歌枕になったのであるが、よく考えて見ると、そういうことでもないかもしれぬ。

これはおそらく、正月の門松の御竈木と同じ物で、他人の家の外に、知らぬ間に、木を樹てに来るものではないか。その樹をなぜ、錦木と言うのであろうか。錦木と言う木なのか、あるいはその樹てた木を錦木と言うたのか、問題であるが、それは結婚のためではなく、私は外から来る人が、土産として、樹てて行ったことの、一つの説明なのだろうと思う。御竈木の古い形を見たのは、三・信境の山間、遠州の山奥辺の風俗であった。三河の奥で、初春行われる祭りに「花祭り」というのがある。昔は、前年の霜月に行われた。すなわち、春のとり越し祭りである。この祭りの意味から言うと、来年の村の生活はこのとおりだ、ということ、山人が見せてくれるのであった。その時、山人の持つて来る山苞にはいろいろあった。さらに、それが種々に分かれて来た。鬼木とも言い、にう木(丹生木か)とも言う木の外に、雑多なものを持つて来

る。

花祭りとは、にう木が門に樹てられることは、別の時ではあるが、今は正月の初めと小正月前後に当たるから、近づいて来たのである。中世では、にう木の樹てられる初春と、花祭りの行われる霜月とは、間があいていたけれども、もっと古い時代には、にう木の樹てられる時と、花祭りの時とは同じ時で、それが次第に岐れて来たのであらうと推定できる。

花祭りの行事は「花育て」という行事が演芸種目の中心になっている。竹を割いて、先を幾つにも分けて、その先へ花をつけた花の杖について、花祭りを行う場所、それは普通舞屋<sup>舞臺</sup>という家の土間、すなわち、まいとを廻るのである。その中央に、大きな釜があつて、湯がたぎっている。昂奮して来ると、見物人までも参加して、その周囲をまわる。その人々の中心に、山伏姿のみょうどという者がおつて、花の壮厳<sup>さうげん</sup>（唱言、あるいは所によって、唱文とも言うている）という文句を唱える。この花の唱言は、場合によっては、非常に戯曲的になっていることもある。こうした儀式は、かならずしも花祭りでなくとも、行われていたように思われることであるが、なぜ、こうした行事をしたかは、大きな問題になる。少なくとも、半解の問題である。

私の考えを述べると、みょうどはすなわち、私の言う山人である。その山人は、山から多くの眷属を連れて、群行<sup>ぐんぎょう</sup>して来る。その時山人は杖をついて来て、去る時には、その山人のしるしなる杖を、地面に突き插して帰る。その杖から根が生えたと、この祭りの唱言が効果を奏して、村の

話の

農業生活が幸福になる。根が生えない時は効力がないことになると思つた。その杖は、普通根のあるものであるが、場合によつては、根のないものもある。桑の木などは、根がなくとも着きやすい木で、祝詞にも「生し八桑枝のごとく」などと書かれていて、よく枝の繁る木である。ともかく、山人は根の附いている棒、あるいは根のない棒を持って来て、それを挿して行くのである。昔の人は、杖を倒<sup>たふさ</sup>に突いて、梢の方を下にしている。この杖を叉杖<sup>またぼう</sup>と言う。昔は乞食房主がこれを持って歩いた。これは西洋にも、どこにもある形で、物を探って行くためのものである。杖には根がある。後世の人には、杖を立てたのに、芽の出ることは、非常に不思議に感ぜられるけれども、これは、杖に対する觀念が変化しているからである。高僧たちが突きさして行つた一夜竹・一夜松のごときも、これが伝説化したものにすぎない。そうして、弓矢でも根が生えるもののように、変わつて考えられて行つたのだ。

これらは杖の信仰である。祝福の効果があるか、どうかの試みである。この効果の現れることを「は」が現れるとも「うら」が現れるとも言う。この杖はすなわち、「花育て」の花杖と同じものである。杖の先に花の咲くことがある。三河の花祭りに杖の先に稲の穂を附けて来たというが、これでは、意味がわからなくなる。花杖は、今年の花を祝福するためのものである。花祭りの花は、稲の花の象徴であるのだ。

花という語は、簡単に言くと、ほ・うらと意の近いもので、前兆・先触れというくらいの意味になるらしい。ほすすき・はなすすきが一つ物であることなどを考えあわせればわかる。物の先触れと言うてもよかったのである。

「雪は豊年の貢」と言ふた雪は、土地の精霊が、豊年を村の貢として見せる、すなわち、あらかじめ豊年を知らせるために降らせるのだと考えた。雪は米の花の前兆なのである。雪を稲の花と見ている。ほんとうは、山にかかっている雪を主とするのであるが、後には、地上の雪も山の雪と同様に見るようになった。稲の花の一種の象徴なのである。

ところが、こうした意味での花はたくさんある。たとえば、冬の祭り、ことに宮廷の冬祭りなる鎮魂祭に持ち出す梓は、柊で作ったものである。日本紀・続日本紀を見ると、八尋梓根というのが国々から奉られている。これはおそらく、棒ではなくて、柊を立ち樹のまま抜いて来たものであろう。それで、根の字が着いているのであろう。これでもって地面をどんどんと、胴突きして廻ったのである。「柊」の字も「棒」の字も国字である。榎・楸のごとき字も、なぜ問題になるのか。それは村々国々によって特殊な祭りに、手草として使用するものであったから、木偏にその季を附けて表したのであろう。もちろん、柊の花は冬咲くものであるが、その花の咲き方で占

ったり、あるいは柊の梓で突いて、占ったものと思われる。春になると雪が、今言ふたように、花になる。その外、卯月に卯の花、五月に皐月・躑躅などがある。

花祭りの花は稲の花の象徴であるが、その中心になる人は、今では修験道の後々の、前述のみようどが勤める。その前の形は、山伏の前型なる山人が勤めた。そのつく杖に、今年の農業に關する先触れが現れるので、この杖をもって、土地を突き廻った。村人にこの象徴を見せて廻ると同時に、土地の精霊に、こういうふうによせよ、と約束させるのである。さらに潮れば、土地の精霊がみずから示したものである。今年も、この杖に附いているとおり、稲の花が咲くだろうという徴である。

三月の木の花は桜が代表している。屋敷内に桜を植えて、それを家桜と言った。屋敷内に植える木は、特別な意味があるのである。桜の木ももとは、屋敷内に入れなかった。それは、山人の有物だからという意味である。だから、昔の桜は、山の桜のみであった。遠くから桜の花を眺めて、その花で稲の実りを占った。花が早く散ったら大変である。

考えて見ると、奈良朝の歌は、桜の花を賞めていない。鑑賞用ではなく、むしろ、実用的のもの、すなわち、占いのために植えたのであった。万葉集を見ると、はいから連衆は梅の花を賞めているが、桜の花は賞めていない。昔は、花は鑑賞用のもではなく、占いのためのものであったのだ。奈良朝時代に、花を鑑賞する態度は、支那の詩文から教えられたのである。

打ち靡<sup>な</sup>き 春さ<sup>はる</sup>り来<sup>く</sup>らし。山の際<sup>き</sup>の遠<sup>とほ</sup>き木<sup>き</sup>木<sup>ぎ</sup>の咲<sup>さ</sup>き行<sup>い</sup>く 見<sup>み</sup>れば（万葉集卷十）

のごとき歌もあるが、これは花を讃めた歌ではない。名高い藤原広嗣の歌

此花の一<sup>ひと</sup>弁<sup>べん</sup>の中に、百種<sup>ももくさ</sup>の言<sup>こと</sup>ぞ寵<sup>あつ</sup>れる。おほろかにすな（万葉集卷八）

は女に与えたものである。これは桜の枝につけて遣ったものであろう。

此花の一<sup>ひと</sup>弁<sup>べん</sup>の中は、百種<sup>ももくさ</sup>の言<sup>こと</sup>保<sup>たも</sup>ちかねて、折<sup>お</sup>れえけらずや（万葉集卷八）

これは返歌である。この二つの歌を見ても、花が一種の暗示の効果を持って詠まれていることがわかる。ここに意味があると思う。桜の花に絡んだ習慣がなかったとしたら、この歌はできなかつたはずである。その歌に暗示が含まれたのは、桜の花が暗示の意味を有していたからである。この意味を考えると、桜は暗示のために重んぜられた。一年の生産の前触れとして重んぜられたのである。花が散ると、前兆が悪いものとして、桜の花でも早く散ってくれるのを迷惑とした。その心持ちが、だんだん変化して行<sup>い</sup>って、桜の花が散らないことを欲する努力にな<sup>な</sup>って行くのである。桜の花の散るのが惜しまれたのはそのためである。

平安朝にな<sup>な</sup>って文学態度が現れて来ると、花が美しいから、散るのを惜しむことにな<sup>な</sup>って来<sup>く</sup>る。けれども、実は、こういうところに、その基礎があ<sup>あ</sup>ったのである。こうした意味で花の散るのを惜しむ、という昔の習慣は、吾々の文学の上には見られなくな<sup>な</sup>って来<sup>く</sup>たが、民間には依然として伝<sup>つた</sup>わっている。

### 三

文学の上の例として、謡曲の泰山府君を見ると、桜の命乞いの話がある。泰山府君は仏教の閻魔と同様なもの、唐から叡山の麓に将来した赤山明神である。この神に願を懸けて、桜の命乞いをした桜町中納言（信西の子）の話がある。まことに風流な話であるが、実生活には何らの意味もない。だが、ここに理由があるのだ。すなわち、桜の命乞いをする必要があ<sup>あ</sup>ったのだ。この習慣から、実生活にはい<sup>い</sup>って、桜町中納言を持ち出したのである。

平安朝の初めから著しくな<sup>な</sup>って来<sup>く</sup>るものに、花鎮<sup>はなし</sup>めの祭<sup>まつり</sup>がある。鎮花祭は、近世の念仏踊り・念仏宗の源となり、田楽にも影響を及ぼしている。

鎮花祭の歌詞は今も残っているが、田歌であ<sup>あ</sup>って、こういう語で終わっている。

やすらへ。花や。やすらへ。花や。

普通は「やすらい花や」としている。「やすらえ」は「やすらう」の命令法であ<sup>あ</sup>って、ぐずぐずすることである。「ぐずぐずして、ちょっと待<sup>まち</sup>っていてくれ」という意味である。だから、この鎮花祭を「やすらい祭り」と言うのである。

この祭りの対象になる神は三輪の狹井<sup>さかい</sup>の神であ<sup>あ</sup>って、少なくとも、大和から持ち越した神に相違ない。田の稲の花が散ると困<sup>まど</sup>るという歌を謡<sup>うた</sup>って、踊<sup>おど</sup>ったのである。それがだんだんと芸術化し、

宗教化して来た。最初は花の咲いている時に行のうたのであるが、後には、花の散ってしもうてから行われるようになった。これでは何の役にもたない。

日本人の古い信仰では、いろいろ関係の近い事柄はみな、並行していると考えた。たとえば田に蝗が出ると、人間の間にも疫病が流行すると考えていたのも、それだ。平安朝の末になると、これに、衛生法が行届かなくなつて、死人は加茂の河原や西院に捨て置かれたほどである。そこで、普通の考えでは、春と夏の交叉期、すなわち、ゆきあいの時期に、あらかじめ起こつて来そうな疫病を退散させるために、鎮花祭は行われたものであると言っているが、実はそうではない。これ以前に、もっと大切な意味があつたのだ。すなわち、最初花のやすらうことを祈つたのであつた。それが、蝗が出ると、人の体にも疫病が起こるというので、それを退散させるための群集舞踏になつたのだ。これによつても、桜が農村生活と関係あつたことはわかつて思う。そういう意味で、山の桜は、眺められたのである。

その後になると、卯の花が咲き、躑躅が咲き、皐月が咲く。卯の花は、卯月に咲くから卯の花だと言われている。この説には私は少し疑いを持っていたが、近頃ではかえつて、この考えに同情して来た。卯月と卯の花とは関係があると思う。この<sup>ニ</sup>は、何か農村の呪法に関係があるようだ。私は卯月という月は、これと月と結合してできた語であり、卯の花の<sup>ロ</sup>と<sup>ニ</sup>とは同じものと見ている。

正月に使用するうづえ(卯杖)・うづち(卯槌)などと言うものがある。形は、しなから来ているが、そのもとの信仰は日本のものである。うづには、意味がある。捨てるも「うづ」である。うづちやる・なげうづも、捨てることである。古いところでは「うづ」は、放擲するということに使用されている。だから私は、卯杖・卯槌は、地べたのものを追ひ払うために、たたくものだと考えている。土を敲くのは、土の精霊を呼び醒すことであり、土地の精霊を追ひ払うことも考えていた。

十月の卯の日に玄猪の行事をする。土竜(もぐら)を嚇すというのは後の附会で、地中に潜んでいる精霊を追ひやるのである。初春に杖をもつて、まず地面を打って置き、いよいよ田の行事にかかる四月になると、またこの行事を繰り返す。すなわち、も一度田の行事をするのである。このため、卯月と言うのだとするのが、私の仮説である。

卯月に咲く山の花なる卯の花は、空木(うつぎ)の花だと言う説もあるが、たまたま卯の花を空木の花であると言うのには、原因があるのである。卯杖・卯槌を空木で作る。空木は鬼やらいに用いる木なのである。すなわち、卯の花が占いの象徴になっていると思う。卯の花が早く腐ると困るところから、卯の花くたしと言う名が、雨にまで附けられたのである。卯の花の咲く時分に、長雨が降る。卯の花を腐らせる雨に、気を病んでいる人々が作った詞である。

これからは、いくらでも、象徴の花が出て来る。卯月に入ると、女達の物忌みが始まる。このこ

とは、柳田先生が最初に注意された。私が、躑躅の花を竿の先につけて外に出す習慣の行われている四月八日の、てんとうばな（天道花）の由来を書いた時に、柳田先生は、この時に女の山籠りの習慣があつて、この女たちが山から帰つて来る際に、躑躅の花を持って来るが、これと関係があることを指摘された。そのために、私の考えは変わつて来たのであつた。

## 四

女の物忌みとして、田を植える五月処女を選定する行事は、卯月の中頃のある一日に、「山籠り」をして行われる。そうして、山から下りる時には、躑躅の花をかざして来る。山籠りは、処女が一日山に籠つて、ある資格を得て来るのが本義である。けれども、後には、これが忘れられて、山に行き、野に行きして、一日籠つて来るのは、ただの山遊び・野遊びになつてしまつた。「山行き」という語は、山籠りのなごりである。こうして山籠りは、一種の春の行楽になつてしまつたが、昔は全村の女が村を離れて、山籠りをした。すなわち、皐月の田植え前に、五月処女を定めるための山籠りをしたのである。

この山籠りの帰りに、処女たちは、山の躑躅を、頭に挿頭して来る。これが田の神に奉仕する女だという徴である。そしてこれからまた嚴重な物忌みの生活が始まるのである、このかざしの花は、家の神棚に供えることもあり、田に立てることもなつた。これが一種の成り物の前兆にな

るのである。

四月八日を中心としたこの日は、普通「山籠り」の日と言っている。この日、村の娘が五月処女としての資格を得るのである。そうとめと音便で呼ばれる語形さおとめの結合は、近世ではできない結合である。処女は神事に仕える女、ということである。おとこも神事に仕える男の意である。処女が花を摘みに行つて、花をかざして来ることは、神聖な資格を得たことであつて、この時に「成女戒」が授けられる。これは一年の中、二度か三度行われたが、もとは一度であつて、男を避けて暮らすのが習慣である。

おとめがその資格を得ようとする徴に花をかざしをする。それには躑躅が用いられた。一種の山藁である。ここに何か秘密な行事があるので、その時に花をさしたということが、成女戒を授けられたことになる。これは毎年生まれかわる形であるので、毎年受けるものなのだが、一生の中に、二度うけるようになつた。だが、昔は、事実はおなじ女性がつとめても、毎年別の人が生れ出て来ると信じていた。

男は五歳から十歳ころまでに袴着を行い、女は裳着をする。この袴着・裳着は、幼時に一度行ふばかりでなく、大きくなつてからいまだ一度行ふ。貴族の男児は、成年戒には黒幘をつける。その形は日本在来の髷の形で、後方で結んでいて、植物の蔓を頭へ巻いたと同じ形である。物忌みの間につける蔓の形が、支那の幘の形と合して、黒幘となつたのだ。

これに対して女は「はねかずら」を着ける。万葉集には「はねかずら」という語が四か所に出て来る。

はね蔓 今する妹を夢に見て、心の中に恋ひわたるかも（家持——巻四）

はね蔓 今する妹はなかりしを。如何なる妹ぞ、許多恋ひたる（童女報歌）

はね蔓 今する妹がうら若み、いざ、率川の音のさやけさ（巻七）

すなわち、「はね蔓今する妹」というような形になっている。このはねかずらは花かずらのことであろう、という説がある。それはとにかく、これははねかずらを着けることかどうか判明しないが、少なくとも、純粹の処女の時代であつて、手の触れられないことを意味する物忌みの微のものであるらしい。

処女を犯すと、非常な穢れに触れるのだ。かつて私は、小田原で漁師の歌っている唄を聞いた。それは「下田の沖のけなし島。けのない、、、はかわらけだ。かわらけ、、すりや七日の穢れ。七日どころか一生の穢れ」というのである。すなわち、けなし島という所に、処女の期間を意味している。つまり処女犯には、七日のつつしみを経なければならぬということ、すなわち、神事に仕えない女は、女ではなかつたのである。神事に仕えようと、神の成女戒を受ける。神のためしを受けて、初めて、男に構うことができるのである。

処女がはねかずらをするのは、成女戒の前である。成女戒が済めば、その鬘を取ってしまう。はねかずらは、花でなくても、少なくとも植物ではあろう。けれども、これは結局、今日からは釈くことはできない。ただ当時は、これだけで、皆了解できたのであろう。とにかく、これが、男の黒幘になったものと同様に、女の物忌みの徴であつた。

吉岐では、独身者が死ぬと、頭陀袋を首に懸けさせて、道々花を摘んでは入れてやる。この意味は、女房をもたぬ男が死ぬと、地獄へ行つて、手で笥を掘らねばならぬ。それを助けるためと言ひ、この袋のことを「花摘み袋」と言う。信州松本辺でも聞く話である。吾々は、花がなければ、村の人間の行っている所へ、行くことができぬ。すなわち、村人の魂のいる所へ行くには、花の鬘が必要であつたのである。

沖繩では、子供の墓と大人の墓とは区別されている。花摘み袋の習慣が、仏教の輸入後、頭陀袋を利用するようになったのである。近頃では、男の習慣ばかりが残っている。ともかく、男でも女でも、花が成年戒を受けた徴になつてゐたと思われる。これが、夏の田植えのための神人を定める行事であり、また、田の実りの前兆を見る行事の意味に附帯して来る。田の畔に躑躅の花を樹てるのも、この習慣からである。躑躅は、杵や杖と関係が少なくなつて来て、かざしの方に近づいて来る。

日本でいう椿の花は疑いもなく、山茶花のことである。海石榴と書いているのが、ほんとうである。椿には意味がある。大和にも豊後にも、海石榴市があった。市は、山人が出て来て鎮魂して行く所である。この時、山人が持ってきた杖によって、市の名ができたものである。椿の杖を持って来て、魂ふりをしたために、海石榴市と称せられたのであらうと思う。豊後風土記を見ると、海石榴市の説明はよくわかる。

椿の枝は、近世まで民間伝承に深い意味があつて、八百比丘尼の持ち物とせられている。八百比丘尼はよくわからないものであるが、室町時代には出て来ており、その形から見ると、山姥が仏教的に説明せられたものに違いない。いつまでも若くまたは、死なぬ長寿者で、熊野の念仏比丘尼が諸国を廻つたものと、山姥の考えとが結合したものである。山姥は、椿の枝を山から持ってきて、春の言触れをするのである。春の報せには、山茶花は早く咲くから、都合のよい木である。すなわち、山姥が、椿でうらを示したのである。

口から吐く唾と花の椿とは、関係があつて、人間の唾も占いの意味を含んでいたのは事実だ。つはつばの語根であり、唾はつばきである。椿がうらを示すものゆえ、唾にも占いの意味があるのだらうと考えたのである。どの時代に結合したかわからぬが、時代は古いもので、つに占いの意

味が含まれている。だから、椿という字ができて来る。春に使われる木だから椿の宛て字ができた。私は、椿の古い信仰は熊野の宗教に伴うて残つたものではないかと思う。熊野の男の布教者は、柳をもって歩き、女の布教者は、椿をもって歩いたのではあるまいか。これは、私の仮説である。とにかく、山人が椿の梓を持って来たから、海石榴市である。

榎も、今言うようなものではない。えの音で斥す木はたくさんある。朴の木・樺の木の種類にもおなじ名がある。これは「斎」と関係があるらしい。柳は斎の木である。矢の木ではなくて、斎の木、すなわち、物忌みの木である。ゆのぎがやなぎになつて来たのである。万葉集・古今集などに青やぎとあるが、やぎは不自然である。

田の中には、躑躅でなければ、柳をさす。七部集の「田中なるこまんが柳」などいうのも、これである。田の中へ柳をさすことは、今でも行われている。柳は枝が多く、根の着きやすいものである。一種の花なのである。この系統から行くと、正月飾るものは、皆斎の木である。餅花・花の木・繭玉・若木・物作りのごときは、枝がたくさん出ているから、花の代わりになる。それだけでは、物足りないから、物の形の餅や、稲穂・粟穂・稗穂・繭玉のごときものをつける。これが斎の木の標本的のものである。夏になると、柳である。熊野の信仰では、榎の方のゆの木を用いた。「榎」の音にも斎の木の連想があるものと思う。

秋は、楸を用いる。楸は梓の一種であつた。梓にするには、ごくつごうの良い木である。おそら

く、秋の祭りに楸の木を使用したものであろう。

万葉集・懷風藻等を見ても、柘ノ枝の仙女伝説がある。日本の昔は、神と人間との結婚の形は、神がいったん他の物に化つて、それから人間の形になることになっている。柘ノ枝の仙女は、柘ノ枝で作った杖の信仰である。

万葉集を見ると「花に」という副詞がある。はなづま・はなにしもはば（？）のごときものである。見ただけの妻——妻でありながら、手も触れられない妻というのが、花妻である。萩の花妻というのは、普通の解釈では、萩の花は鹿の花妻で、鹿の連れ合いというのだとしているが、落着かない考えだ。萩の花と鹿とはくっついていて、ほんとうの妻ではない、というしゃれがあるのであろう。

足柄の箱根の嶺ろのにこ草の花妻なれや、紐解かず寝む（万葉集卷十四）

は、花妻なれば知らぬこと、花妻でないから、紐解かずに寝られないという意味である。花妻の「花」というのが、古い語の意味に近い。手の触れられない妻、見るだけの妻という意味である。すなわち、処女である間の女である。「花に」という語は、もろく・あだに・いつわりに・上べだけの意味になるが、実は「花に」は、今の語では訳けないのであって、前兆はこうであったが、結果はこうだめであった、というのである。一番最初に「花」と言うのは、花の咲いているものではなく、先触れにうら・ほとして出て来るもので、先触れの木である。咲く花でない証拠には、

花の木というものがある。これは、一種の匂いの高い木で、花ではなく、櫛などが用いられた。櫛の花は、問題になるほど目につく花ではなく、櫛に近いものである。何かの前兆になる神の木で、櫛の一種類であった。昔、問題にされた木には、かえって、花の咲かないものが多く、咲く花のみに、捉われはしなかった。古く、花という語は、最も多く副詞になって現れている。物の先触れというところから、空虚なものに使用せられる、浮いた語なのである。

秋の花の中には、秋の七草がある。これに対して、春の七草もある。春の七草は、近世では呪いの物である。秋の七草は、呪いの意味は何もわからぬが、鑑賞目的のためにのみ数えあげられたとばかりは、考えられないものがある。この点はまだ考えられない。

木や木の花を儀式に使うことは、魂を鎮めるためと、あらかじめ今年一年の豊作の結果を前触れするための象徴に使用すると、二様ある。鎮魂の方は、主に梓で、先触れの方は、花である。

木について、この両面が分かれている。

## 六

ふゆは触れること、ふゆとふるとは同じことである。ふゆは物を附加することであるが、もとは物を分割する意味である。ふるはまな（外来魂）を人体に附加することで、冬になるとすべてのものをきり替えるので、魂にも、外から来る威力ある魂を附加するのである。発音がふるともふ

ゆとも言うために、それが次第に変化して、魂の信仰も変わって来、自分の体の魂を分割して与えるようになる。すなわち、魂に枝ができ、自由に分岐するのである。ふゆは、分岐するから、増殖するという意味が出て来る。

魂を附加するのは、鎮魂祭である。これを魂ふり<sup>たまふり</sup>と言ひ、その儀式が嚴冬に行われる。魂ふりはまなを内部に附加密着してしまふことであるが、支那の鎮魂は内の魂を出さないようにすることである。これが変化して来て、時の変わり日に、内在魂が発散するから、これを防ぐための魂を鎮める行事となった。これがたましずめである。

たまふりからたましずめ<sup>たましずめ</sup>に変わる中に、ふゆなる増殖分岐を考えた。もとは人が魂を附加してくれる。これが、自分の魂の分岐増殖したのを、分けて与えるようになる。みたまのふゆは、これである。魂を祭る冬祭りという觀念が、いっしょにくつついてゐる。御魂祭りは生人・死人の魂を祭ることである。平安朝時代は、もっぱら、御魂祭りをすると考えていた。意味が固定して、古典的になつていたのである。

以前は、みたまのふゆを「恩賚」と書いてゐる。天皇の恩顧を蒙ることをみたまのふゆの義と考えてゐるが、実は、天皇あるいは高貴の方の魂の分岐してゐるのをもらうために、恩賚<sup>おんざい</sup>というのである。みたまのふゆは、魂の分岐したものを人に頒けてやる、その分かれた魂、増殖した魂のことを言う。分割せられた魂を頒けてもらえば、自分も偉くなるので、それが、恩賚と宛てるよ

うになつたゆえんである。たまふりには、鎮魂を行う意味と、魂を分割する意味とがある。春夏秋冬の冬は、魂の分割を考えた時代にできた名であると思う。

冬の時期には、山びとが山苞<sup>やまつと</sup>を持つて出て来る。山苞の中の寄生木<sup>けせいぎ</sup>（昔はほよ）は、魂を分割する木の意味でふゆと言うのである。初春の飾りに使う栢<sup>かへ</sup>（樾）も、変化の意で、もとへ戻る、すなわち、回・還の意味である。かは・かひ・かふ・かふ・かへと活き、同時に、かへ・かへ・かふ・かふ・かふれの活用をするゆえに、かへる・かふるとあつても同様である。栢の木は、物がもとへ戻る徴の木であつた。この木をもつて、いろいろの作用を起こさせる。魂の分割の木は、寄生木で、春のかえる意味に、栢が使われるのである。こう言えば、だんだん年末からの植物の説明が附いて来る。

これらの木は、たぐさとして、呪いをする木ということである。たぐさは踊りを踊る時に、手に持つ物で、呪術の力を發揮するものである。ここに、とうてみずむとしての植物に関連したものの俤が見える。

花の話を 237

とうてみずむについて、私のまず動かないと思う考えは、吾々と吾々の祖先とが鉱物なり、動物なり、植物なりから分かれて来たものと形が、それだとするのではなく、また、吾々の生活条件に必要なあるものから、吾々が、分岐して来たそのもの、すなわち、生活条件が吾々と並行してゐるものとするのでもない。私は、とうてみずむは、吾々のまな<sup>まな</sup>の信仰と密接してゐるもの、と

するのである。吾々と同一のまなには、動物に宿るものもあり、植物に宿るものもあり、あるいは鉱物に宿るものもある。そして、吾々と同一のまなが宿る植物なり、動物なりを使用すれば、呪力が附加すると信じていたのだ。これを古語で「なる」と言う。「なる」は内在すること、その中へ物が入り込むことでもある。すなわち、同一のとうてむを有する動物・植物・鉱物なりをたぐさとして振りまわせば、非常な偉力が体内へはいって来る、と考えたのである。

とうてむは人間以外に、外の物へはいることもあって、この中、日本では、動物の信仰と植物の信仰とが、明らかに分かれてしまつた。日本でも、光線をとてむに使用した痕跡があるし、また、信仰的に、動物や植物がたくさん出て来る。動物の時はつかわれしめとなつており、植物の時はたぐさとなつてゐる。これがだんだん変化して、さらに、たくさんたぐさができた。ここに、植物と人間の祭りとの関係が現れて来る。そうして、時代的に合理化せられて、変化する。その過程に、梓を一突き突くと、魂がめざめて来たり、花が咲くと、今年の成りものの前兆になるという考えが岐れて出た。つまり、とうてみずむの考えから、宗教の原始的思想にはいつて来た。そして人間の魂を自由に扱うことができるという考えから、ほよ・はなを考えて来た。八尋梓根は、梓の棒で作つたもので、立ち木のままで地を胴突くと花が咲くというのである。この花をもつて、農業の先触れとした。梓は、魂をくつつける予備行為の爲事と、花としての爲事との二様の必要があつて、そのため、非常に、大切にされてゐる。

三河の奥の花祭りは、もとは霜月の末に行われたのが、近頃では、春になつてゐる。だが、時期から見ると、冬から春に変わる時に、稲の花の様子を示す祭りである。山人が、あらかじめ準備して置いた竹棒の先に、花をつけて、それで土地を突いて歩く。これが中心行事で、土地の精霊が、それに感応して、五穀を立派に為上げるという信仰であつた。

榊は、神と精霊と、神と人との問答の木である。さか木の語原はわからぬが、一種の通弁の機関である。謡曲の「百万」を見ると、狂女の背を榊で打つと、ものを言ひ出す科がある。これは一つの例にすぎない。榊と称する木にも、たくさん種類がある。小山田与清の「三樹考」を見れば、神に属する木の名は皆、挙げられている。三河の花祭りの鬼も、榊で打つと物を語り出し、それから榊を中心として、問答をする。榊によつて、語が伝わって来るのである。換言すれば、榊はもどきの木、説明役の木である。

榊はまた違つて、生命を祝福する木に相違ない。榊の実を「ときじくのかぐの木の實」と言つた。たじまもりは、但馬の人——私は出石人と名をつけて置く——で、考古学者は漢人種の古く移民して来たものだと言つてゐる。この人々の、祖先の中の一人であつた彼が、垂仁天皇の仰せにより、常世へ行つて、ときじくのかぐの木の実を将来した。ときじくは、つねにある意で、かぐはよい香のする意である。たじまもりが帰つて見ると、天皇はもう崩くなくなつておられたために、哭いて天皇の御陵の前に奉つたことは、名高い伝えである。

日本紀には、纒四纒・矛四矛を太后に奉り、纒四纒・矛四矛を御陵に奉ったとある。梓というても、梓のみを斥すものではなく、かげは胃にまで称せられた。橘の細い枝を撓めて鬢にし、八つの纒と八つの矛とを造って、奉ったのである。後世からこれを辿るに、その習慣が、ほとんどなくなっているからわからないけれど、常世は、生命が長く、此地と暦を別にしてゐる所である。常世の木の実はいつまでも落ちないものと考えていた。出石人が、貴種の葬られた墓所に、魂を喚び醒すために樹てたものであろう。こう考えれば、たじまもりの話も、浦島の型のみではなく、招魂の呪いがあり、同時に橘が長寿を祝福する意味を持った木であることが、想像できるのである。萩もまた信仰に關係がある。万葉集の東歌に

妹なるが、つかふ川内はつのさくら萩おぎ あしと言ひとこと

というのがある。吾妹子が、誓いに用いる川口の小さな萩の類だから、あしと言、告げがあれ

ばよい、というのである。さら萩は序歌であるが、同時に、また内容になっている。萩が神の告げを語る信仰があつての上に、使われた序なのである。

日本の信仰上の現象を見ると、秋になってそよそよと戦ぐ萩が、何となく目についているようだ。秋の草のそよそよと揺れることをそそ・そそや等という語であらわしている。そそ・そそやは、神の告げを表す語であるから、萩や萩にはこの連想があつたものと思われる。そしるということも、神の告げである。おぎという名は、靈魂を招き寄せる意味である。おぎ・おぐとは、靈魂を

呼び醒す場合にも用いた。だから萩にも何か信仰上の關係があつたのである。神楽の中に「韓神」という舞があつて、韓神が枯れた萩の葉を持つて、舞うたことが、平安朝の文獻に見えている。韓神は韓風の祭りに使つたものであろうが、萩に神靈を招来する信仰があつたものと思われる。これらにもとうてみずむの俤が見えている。

七

つくり花というのにはたくさんある。その中一番古くからあつて、一番長く伝わっているのは、削り掛けである。柳などの木を削つて、ひげをたくさん出してある。これを削り掛け、あるいは削り花と言う。これがあいぬの信仰にはいつて、いなりというものになつてゐる。これは、あいぬ在来のものでなく、日本の稲穂の信仰様式があいぬへはいつたものであろう。いなりは、日本の御幣のごときものであるが、御幣ではない。甲州ではあは・へぼと言うが、粟穂・稗穂等という意味であらう。削りぐあいでは、いろいろあるのだ。稲穂はその一種である。これがあいぬへはいつて行つたのは、近代のことではない。

筑波嶺に、雪かも降らる。否諾いなかも。愛しき児等こちうが布乾ふせんさるかも（巻十四）

という歌が、万葉集の東歌の中にある。あいぬの木幣を知っている学者は、木幣と信じて、この歌をもつて、あいぬがこの附近に住んでいた証とするが、これはもちろんそういうことではない。

削り花は早くからあった。古今集卷十の「物名」の籠め題に「二条後の東宮の御やす所と申しける時に、めどにけづり花させりけるを詠ませたまひける」という詞書があって、

花の木にあらざらめども 咲きにけり。ふりにし木の実 なる時もがな（文屋康秀）

とある。めどは馬道で、廊下の暗い所に削り花の掛っていたのを詠んだものである。このころにはすでに削り掛けの出所を疑い、後には合理化して、花の形だとしている。なぜ花のごときものを作ったかと言うに、祝福の形なのである。これ以前に、も一つ先の形があったと思う。それは、山人が突いて来た梓の先のさ、さけたものが、花の微になったものであろう。卯杖という杖は、土地をつつき廻ると、先の方がささけ、根は土の中で着く。このささけが花の微になり、そして、最初の形であると思う。竹ですればささらになる。簾も一種の占いの花であった。葬式等には髻籠を作る。この先のささけが肝腎なのである。そのささけの分かれ方で、一種の占いになったものと思う。

この話と関連して、言わなければならないのは、万葉集の東歌や防人歌などを見ると、はやしという語がたくさん出て来ることである。

匚玉の 伎倍のはやしになを立てゝ、行き敢つましど。寝を先立たに（巻十四）

この歌は難解の歌である。「匚玉の伎倍のはやし」というのは、匚玉郡の伎倍のはやし（林）と、いうのかもわからぬ。しかし、私は、匚玉郡に伎倍があるのではなく、遠江に同名の地があるか

ら、これを連想したものであろうと思う。村境に建てる柵が「き」である。そこへ、旅に行く人と別れる時、切りはなした木を樹てて、その魂を留めて置く。柵辺にはやした木を樹てるのである。この木を樹てると、魂が留まると信じていたのであろう。それが「伎倍のはやし」であると思う。「寝を（妹？）先だたに」は、そんな所ではやしの行事をしていないで、早く村へはいってしまえ。お前を立てさせて置いては、私が先へ行きかねまい、と言うのである。

上つ毛野 佐野のくゝたち 折りはやし、吾は待たむ多。言し来ずとも（巻十四）

くゝたち（植物の名か）を折りはなして来て、何のたよりがなくとも、私は待つておりましようと言うのである。このはやすというところに、一種の靈魂を移す信仰があったのである。

松の木のなみたる見れば、家人の 我を見送ると、立たりしもころ（巻二十）

なむ（なみ）は撓えていること、なびくと同じで、ぐにやりとしていることである。「もころ」は占いの詞である。卦と語とびつたり合う正占のことで、二つのものがびつたり合うことがもころである。もころは、もとは、占いの語に相違ない。

我を見送るということも、今の見送るではない。後に残っていて、私を護っているという意味である。遠くから、その人に災いのないように、気をつけていることが見送るである。立たりしは立てりしと同じこと、家人がこの松と同様にぐにやりとして、私に災いがないように、と見守って立っているのが、眼にあざやかに浮かぶというくらしい意である。

後世東国では、家人の誰かが遠く旅をしている家では、家の前に祠を建てて、その人の帰るまで置いた。近世の伊勢参りのごときもこの形である。魂を留めるために、家の門に木を切って立てて置いた。この動作がはやすである。こうして釈くと、万葉集の中で、今日まで釈けなかった歌が、だいふ釈けて来る。

このように、木の花をもって祝福したり、将来のことを占って見たり、魂<sup>い</sup>ふりをする習慣がたくさんあったのである。これで、私は、四季の花を中心として、神事に関係ある花のことは、だいたい述べたつもりである。

# 解説・折口信夫研究

池田弥三郎

# 一 本巻所収論文と「土俗と伝説」

本文庫に収録した『古代研究』民俗学篇1の後半の、十二篇の論文を、発表（あるいは執筆）順に排列すると、次のようになる。

18*	愛護若	大7・8***
19	鸚鵡小町	7・10
17	信太妻の話	13・4***
20	餓鬼阿弥蘇生譚	15・1
21	小栗外伝（餓鬼阿弥蘇生譚の二）	15・11
25	山のことぶれ	昭2・1
23	ほうとする話（祭りの発生その二）	2・6
16	盆踊りの話***	2・6
22	翁の発生	3・1***

26	花の話*	3・6
24	村々の祭り（祭りの発生その二）	3・10

\* 『民俗学篇』1の収録順位。

\*\* 草稿。『古代研究』に始めて発表されたもの。

\*\*\* 連載。初出の発表年月。

右の論文の中、「草稿」三篇を除いた八篇の中、17信太妻の話は「三田評論」、25山のことぶれは「改造」であるが、他の六篇の発表誌については、次に、その雑誌と、その前後に折口信夫の關係の深かった雑誌とを合せて、創刊順に示しておく。

誌名		創刊		掲載論文	
土俗と伝説	大7・8	大11・1	大13・4	大14・11	大20・22
白鳥	大11・1	大13・4	大14・11	大20・22	大21・24
日光	大13・4	大14・11	大20・22	大21・24	
民俗学	大20・22	大21・24			

右のうち、「土俗と伝説」と「白鳥」とは、後に折口信夫が慶応義塾大学の教授になったときに提出した履歴書の「業績」の項に、その編集刊行のことを書き記しているものであって、その意味で注意すべきものであるが、ともに、四冊の刊行で終わっている。「白鳥」については、ここでは触れないが、「土俗と伝説」については、簡単に紹介しておきたい。

折口信夫の初期の意気込みでは、「土俗と伝説」は、その前年、大正六年三月に、四卷十二号で休刊した「郷土研究」を継ぐ積りであった。

折口信夫自身の回想（慶応義塾大学国文学研究会。昭和二十四年九月二〇日）によると、「郷土研究」の休刊後は、民俗学関係の雑誌がと絶えてしまつて、学問的な空白を覚えていた。ところがそこへ、かねて知り合ひであった宮武外骨から、「郷土研究」の後を継ぐような雑誌を出したかどうか、それには、自分が頼まれていることがあるので、その、本郷の本屋を会わせるから、という話があった。当時、わたし自身は、何の見渡しもついていない時だったのだが、めくら減法にしてしまおうという気になつて、その話にのつて、出したのだ、ということだった。本郷の本屋というのは、本郷区本郷四ノ四、玄武堂書店で、書店では「土俗と伝説」専用の原稿用紙も作り、なかなか、大がかりな出発であった。編輯発行人は、小石川区竹早町、相州館方、牛島軍平となっている。牛島氏は、当時、国学院大学の学生で、折口信夫の側近にあった人である。

「土俗と伝説」は、折口の生涯にとつては唯一の、民俗学の雑誌であつて、柳田国男を訪れて、

巻頭の一文「雑誌は採集者の葉」をもらい、同時に、柳田の手もとに保存されていた「郷土研究」未収録の材料ももつて来た。柳田は二号以下に、毎号、杓子の研究を発表して声援している。

この雑誌が創刊された時、読売新聞が紹介した記事が、牛島氏のもとにあった。年月日がわからぬが、左に引用する。

○土俗と伝説（第一巻第一号）真摯にして飽く迄学究的な人々の寄りて、日本の土俗と伝説の新しき研究を蒐集発表せんとし出でし「郷土研究」の後身とも言ふべき質実にして気持よき雑誌也。本号には、柳田国男、折口信夫、ねふすきい、金田一京助氏等執筆し居れるが、何れも有益なる意見、興味多き研究なるは嬉し。（菊判六二頁価廿五錢本郷区本郷四の四、玄武堂）

こうして出発した「土俗と伝説」であつたが、大正七年に、八月・九月・十月と出し、次に四号を八年の一月号として出して、自然に廃刊となつた。その四号の末尾には、「例のはやりかぜの為に、編集人助手残らず将棋仆しに、替り番に牀に就いた」という理由を、編集後記のようにして書いているが、実をいうと、煩雑な編集事務と、原稿執筆とのために、折口自身が疲労困憊

したのが原因であった。折口は、四号になると「くたびれてしまって、金田一先生にお願いしてしまった」と言っていた。

## 二 日本民譚辞典

その「くたびれてしまった」原因の一つは、「日本民譚辞典」の執筆掲載に踏み切ったことにあって、このことは、何のことはない、始めから「挫折の用意をしていたようなものだ」と、折口は回想している。

この頃、柳田国男を中心とした、折口信夫も含めての仲間達——今のことばで言えば、つまり日本民俗学の学界——の、学問上の興味の中心は、伝説研究にあった。柳田国男が、後に『一目小僧その他』に収載した諸論文を次々に発表していたのは、ちょうどその前後のことであった。柳田国男のいき方は、一つ主題に集中して調査研究を進め、それに解決をつけては、次の新しい問題に移っていく、といういき方であって、後に続く者は、柳田が一応の解決をつけた問題について、さらに緻密に研究を続けて、その後始末をしていくことになる。折口信夫は、「土俗と伝説」の刊行によって、特に、伝説研究を深めようとしていた。それは、折口の言うところによると、大正三年に柳田国男と袂を分けて、「郷土研究」の編集から手をひいた、高木敏雄の『日本伝説集』をみて、その伝説研究は「史学家が扱えばこうなる」という形をみせているもので、そこ

に、もう一つ、フォークロリク的な研究法がみられない」というものだったので、「土俗と伝説」を出す以上は、何とか新しい雑誌にしたいという念願から、伝説の辞典をこしらえようとしたのであった。それが『日本民譚辞典』であって、一号から三号までに採り上げたのが、すなわち本巻所収の「愛護若」と「鸚鵡小町」との、二項目である。

なお、折口信夫のつもりでは、「日本伝説辞典」をなのるつもりであつたらしいが、「伝説」という名称を避けて「民譚」という名を採用することを主張したのは、柳田国男であった。柳田は、伝説という語は、「常識的で、歴史の安物のような感じがするから、名前を変えたい」と提案し、「民譚にしよう」と決めたという。

柳田国男の「年譜」（定本柳田国男集・別巻第五）の、大正七年十月三日の条に、

折口信夫から雑誌「土俗と伝説」のことについて相談をうける。折口の「民譚目録」は名目のよいものを選ぶことをすすめる。

とある。大正七年十月三日の時点では、一号（九月号）はもちろん、三号（十月号）も出ていたのではないかと思われるので、このときの「相談」は、もちろん創刊についてではないし、あるいはこのときの柳田のアドバイスは、編集の上には生きなかった、のではないか、と思われる。

こうして、「日本民譚辞典」の項目として、五十音順に選ばれたのが、「愛護若」と「鸚鵡小町」とであったが、当然、折口信夫の腹案の中には、もっと多くの項目があったはずであって、想像すれば、執筆発表順の一覧表によって、これに続く「信太妻の話」「餓鬼阿弥蘇生譚」「小栗外伝」などの論文は、書くべくして書かれなかった、「日本民譚辞典」の項目に、出発点を有するものと、想像されるのであって、それはともかくも、『古代研究』民俗学篇1の、この部分は、折口信夫の、伝説研究の成果を示した論文ということができると思う。収載順の番号でいえば、17—21ということになる。

### 三 伝説研究

折口信夫が「日本民譚辞典」で一番最初に採り上げた「愛護若」は、折口にとっては、実は、「郷土研究」の創刊号以来、心に、課題として印象していたことであった。

「郷土研究」には、「紙上問答」という欄が設けられていて、会員各自がめいめいに持っている疑問を、公開質問の形で提出し、それについての答を、別にいつといて期限はきらずに「永久に」問にかけておいて、待つといった試みであった。

一度掲載した質問に対しては永久に応答を歓迎す。後日の為め成るべく住所氏名を明示せられ

たし。問答は共に番号を以て呼ぶことにしたし。

そしてその創刊号に、編集者の高木敏雄自身が、質問の六番として提出した「問」が、愛護若についてであった。

高木敏雄の質問は、平出鏗次郎の「近古小説解題」が、「秋の夜の長物語」の解題の中に採り上げた、寒川辰清の「近江国興地誌略」の巻十七、日吉社の条を、そのまま、質問の中に引用し、そして、

所謂土俗の説は、伝説と童話の分子を含んでゐることは明かであるが、どこまでが伝説で、どこまでが童話であるやら、これだけでは判然しない。また手白の猿の「手白」は何と読んでよいか。全体何のことであるか。全体に於て此土俗説は、多くの興味ある研究問題を含んでゐるやうに思はれるから、茲に提出して種々の方面からの説明に接せんことを希望するのである。

（高木敏雄）

という、問題の提出であった。

高木の引用した「興地誌略」の本文は、平出鏗次郎の引用の孫引きであるが、今この個所を

「輿地誌略」(雄山閣「大日本地誌大系」所収本)と対校してみると、双方ともにそれぞれ小異があり、雄山閣本は肝腎な「手白の猿」が「手向の猿」となったりもしているので、ここでは、要を摘んで記しておく。

この地の土俗の伝えに言う。

二条蔵人の子に愛護若という者があって、継母の讒言にあって父にうとまれて出奔した。細工の小次郎、大導寺田畑之助らに助けられて、この地に來たが、嬬が桃を与えなかったので、花は咲くとも実はなるな、などということを言った。また、手白の猿などということを行い、しまいには、霧降の滝に身を投じ、今の目吉の大宮になったとか、小次郎は今の唐崎の宮、田畑之助は今の膳所の田畑の社だ、などという。

(以下本文) あまつさへ伝に作り書に筆して愚俗をまどはすはもつとも笑ふべし。(中略) 愛護若のことは秋の夜の長物語といへる仮名草紙にこれに似たることあり。それを作りかへて言ひ出せるなるべし。嗚呼、虚妄の人を惑はすこと、嘆息あまりあり。

ところが、この質問に対して、「郷土研究」の「紙上問答」の欄には、最終刊まで、ついに答がなかった。折口は、雑誌こそ違え、その後身をもって任じている雑誌だから、「土俗と伝説」の

「民譚辞典」に「愛護若」を採り上げて、「紙上問答」の答としようとしたのであった。そのことについて折口は、「わたしは無鉄砲なものであるから」と言った。「郷土研究」の一〇一、大正二年三月に、提出されて、その後、五年あまり、誰も答えようとしなかった、難問題に、雑誌創刊の意気込みで取り組んでしまったことについての、晩年の反省である。

しかし、折口にこれを書かせた直接の動機は、上野の図書館で、宝永五年正月開板の、大伝馬町鱗形屋の八太夫本「あいごの若」を発見したことであった。読んでみると、記憶にある「輿地誌略」の土俗の伝えというのと、びたびたについてゆく。「それで書く気になった」のだという。ところで折口の論文「愛護若」は、辞典の事項解説の体裁をとったために、「若の字、稚とも書く」などと、まことにぶっきら棒な書き出しになっている。元来、折口の論文の多くは、まぐらに、不必要と思われるかねない、風景描写や、楽屋話みたいなことをふって、おくことが多い。それは、本巻所収の他の論文にも、いくらか例が見られるところであって、もし「愛護若」が、辞典の事項解説ではなくて、始めから独立したものとして書かれたとすれば、もう少し、その書き出しの部分に、たとえば「紙上問答」のいきさつなども書かれていたらうと思う。

執筆の遠い機縁となった、高木敏雄の「問」に触れなかったために、この論文では、肝腎な「輿地誌略」の伝えた、土俗の伝えが、際立っていない。個条書き式の比較はしているものの、伝説の文芸化の過程を明らかにしようとした試みとしては、その点やや不親切である。しかし、

折口信夫という人は、注をたくさんつけて、引用書目や論文名などを、これみよがしに羅列する体裁を好まなかった人で、引用する必要があるほどに影響をうけたものは、本文中で紹介すべきであり、論文の読者が当然事前に承知しているべき用意についてまで、いちいち解説する必要はない、という態度であって、「愛護若」のことを知らうとするなら、「興地誌略」ぐらいは当然読んでいるものとして、読者に対していのである。これが、折口の、時として「ひとりよがり」と見える行文となり、また、証拠がない、飛躍がある、などという批評の生れる一因をなしていることも事実である。

「愛護若」の原文は、「土俗と伝説」の一号から三号にわたって、ぎっしりと詰めこんであるが、さすがに「古代研究」に収めるにあたって、一から四までの章立てを行なっている。その章立てに従えば、

一 梗概。それは、偶条書き式な、ということとは、その含有している問題を十分に考えた上での、筋の運びの説明であって、それは前に言った、宝永五年版の「あいごの若」を紹介したものである。「上野の図書館の目録をひいていたら出て来たもので、四六判の黒い表紙のものであった」という。今でこそ、われわれの周辺には、説経節や古浄瑠璃の正本類が、活字本になって数多く提供されているが、大正の初年の頃の国文学界の事情は、今とは全く異なっていて、説経節や古浄瑠璃の正本などは、ほとんど一般の目には触れなかった。その事情から、折口は、筋を追って

紹介したわけだが、この紹介は、愛護若民譚の文芸化されたもの紹介としては、始めてのものであった。つまり、八太夫本の「あいごの若」は、折口が発見して、学界に紹介したということになる。

二 次に、愛護若民譚を構成する一つ一つの個条について、他の伝説・物語との、交流、類似点の検討。要素の組合せによる変貌。

三 そして、民俗的要素に分解しての、いわば逐条審議的な点検。

四 そして、愛護若民譚の、主として浄瑠璃・歌舞伎界への、伝承と変貌との流れ。

およそ、こういう組織である。もとより複雑な要素を持つ愛護若民譚のことだから、右の組織にしても、きっぱりと割り切ることはできないが、しかし、「現状を精査して、これに民俗学的な解説を加える」という、民譚の処理法は、およそ達成せられている。

折口信夫の伝説研究は、「愛護若」ばかりでなく、「信太妻」も「鸚鵡小町」も「小栗判官」も、すべて、まず文芸作品として存在しているものを採り上げている。その点これらの論文は、『古代研究』の「国文学篇」に収録されてもおかしくない。そういう一面も十分に持っているものである。説経節・浄瑠璃節、あるいは歌舞伎に到るまでの、芸能の台本として存在していたものをまず採り上げて、これを出発点としていくところに、特徴のある傾向がみられる。それは、国文学者としての自覚を持つ以前に、大阪の町の子としての出生と成育との履歴の中に、おびただ

しい記憶がそれらについて持たれていたことを、まず考えなければならぬが、さらに結果から言えば、——ここにまとめて排列された五篇についてみれば、——日本文学史の上で説かれるべき作品に、民俗学的なメスを加えた、とも言えるであらう。

つまり、折口信夫の伝説研究、民譚研究は、日本文学の民俗学的研究ともいえるべき成績であって、折口信夫の民俗学の特徴の一つは、国文学畑の出身者であったということが、一つの傾向をもたらしめている、ということになる。それは、日本民俗学が草創期であって、その発足点から民俗学者として歩み出した者がいなかった時代でもあったからだ。ただし、折口信夫の、日本文学の民俗学的研究は、日本文学の持つ諸要素に対して、民俗学的解説を加える、というところに止まっではない。日本文学を対象として、これに民俗学的考察を加えることが、ついに、日本民族の心理伝承における、日本的偏向の発掘と、その叙述にまで到っている。それは、折口の「現状精査」が、常に「原因追及」を伴って行なわれているところにある。「愛護若」も、辞典の事項解説ではあるが、平面的な解説に止まっていなくて、注意すべきであらう。

なお、注意をひいておきたいことは、

一 柳田国男が主唱した「民譚」という語の行方である。民俗学においては、伝説・昔話・世間話という、明確な術語が成立した過程において、「民譚」という語は、どうなってしまったのか、ということである。今日しきりに行なわれている「民話」という語は、伝説と昔話との明確な柳

田国男の定義による分離を、混乱に陥れた語であって、これは全く別の語であって、日本民俗学における学術用語ではない。

二 折口の論文には、「愛護若」という名の説明がない。「若」は、牛若・今若などの若で、貴族の子弟を示したものが、社や寺の生活の中にもとり入れられていったものであらう。若宮の神の護りをうけている者の称えから、寺の稚児にもつけられている。それはおよそわかるとして、「愛護」はなにか。これについて、後に折口の言っていることは、山城の愛宕を、愛宕護、愛当護と、たの音にあたる字を入れて表記したものがあから、愛護がそれらの略表記だとすれば、「愛護若」は、「あたごわか」とでも言うべき名であった、と見ることができ、このことであつた。

三 『古代研究』に収められた「愛護若」では、「貴種流離譚」という語が使われているが、原文では、まだこの折口名彙というべき語が現われていない。「貴人さすらひ」「貴人流離」といった語が使われ、また、「貴人流離民譚」「貴人流離譚」などという語が用いられている。おそらく『古代研究』に収載する時に改めたものと思う。ということは、大正の時代を経過するうちに、折口名彙としての「貴種流離譚」という語が安定していったのだということになる。なお、柳田国男は「流され王」という語を用い、その題の論文が発表されたのは、大正九年七月の「史林」誌上であつた。

## 四 芸能研究

雑誌「民俗芸術」の創刊号は、昭和三年一月号であった。そして、折口信夫はその創刊号と第三号とに「翁の発生」を発表した。

さらに、昭和三年四月、折口信夫は慶応義塾大学教授となり、「国文学」の講義の一つをもって「芸能史」にあてた。今、その「芸能史」の講義は、「折口信夫全集・ノート編」第五巻によって、うかがうことができるが、その開口は、「翁の発生」と平行するところがある。「翁の発生」は、折口自身言うがごとく、この論文の題目に選んだ翁の発生とは、

翁舞の起原を説いて、近世の歪んだ形から、元に戻して見る事。

であった。そして、芸能の上に分化した翁を、村々に来臨する、信仰的要素の濃い老体の、翁嬬（おきな・おみな）の中に探ろうとし、海彼岸から訪れるもの、山中から出現するものを、点検していった。そして、「芸能史」においては、「海の神の芸能」から話を始め、「山の神の芸能」を続いて説いている。論文「翁の発生」は、比喩的な言い方をすれば、折口信夫の「芸能史の発生」であった。——「翁の発生」については、その「終篇」という副題の「能楽における『わき』

の意義」が後に「民俗芸術」に発表され、『古代研究』民俗学篇2に収められている。

まず、背景として、「民俗芸術」の創刊までを語らなければならぬ。

雑誌「土俗と伝説」が、四号にしてあえなく自然廃刊となつて後、折口個人の身に起つたさまざまなこと、——アララギとの訣別、琉球・奄岐採訪旅行、柳田国男による雑誌「民族」の創刊、信州新野の雪祭り、北設楽郡各地の花祭りの採訪旅行、等々——については、ここには触れない。拙著『私説折口信夫』（中公新書）などを参照していただければ幸いである。

柳田国男の「年譜」によると、大正十五年（昭和元年）二月二十八日の条に、

岡正雄、有賀喜左衛門と學術用語について相談する。

とある。前年の十一月四日に、雑誌「民族」が創刊されており、これは隔月の刊行であったから、第三号の刊行前後であろう。そして、右の「年譜」に見える、岡・有賀の両氏は、事実上の「民族」の編集者であったことを思うと、この「學術用語」とは、フォークロアと、エスノロジーとの訳語について、民俗・民俗学、民族・民族学などの適不適も、論ぜられたものと思う。それは同時に、学問の進展につれて、民俗学と民族学との境界についての検討も、自然問題になって来ていたはずであり、「郷土研究」の創刊からすでに十年余りを経て、柳田国男を頂点とする、い

は第一期の仲間達（金田一京助、中山太郎、ニコライ・ネフスキー、折口信夫）に対して、いわば第二期の人々というべき、岡・有賀両氏達の若い一団が出て来ていた。そして、結果的には、若い人々はエスノロジーの傾向を深め、折口信夫等は、フォークロアに止まった。

折口信夫の周囲にも、新しいグループが形成されていきつつあった。その中で、北野博美・小寺融吉両氏が力を合せて経営したのが「民俗芸術」であった。

すでに雑誌「民族」に対しては、折口信夫はやや外縁の存在であった。「餓鬼阿弥蘇生譚」と「小栗外伝」、およびその「終篇」としての「小栗判官論の計画」（『古代研究』民俗学篇2所収）の一連の論文は、「民族」に発表されたものであるが、大正十四年か、おそらく大正十五年のごく初めには書かれていたはずの、——あるいは「民族」創刊号のために書かれたものかと思われる論文「常世及び『まれびと』」は、柳田国男によって掲載を拒否されて、編集部のおずかりになっていた。この論文が「民族」に載ったのは昭和四年一月のことで、おそらく、前年の後半ごろから、柳田自身「民族」から遠ざかり始めていた。そういう客観情勢になってから、「民族」に採用され、五、六年ぶりに日の目を見たのである。折口は、時を隔てず、その年の四月に刊行された『古代研究』国文学篇の巻頭に、この、柳田によって拒否された論文を、「国文学の発生（第三稿）」と改題して据えている。

折口信夫、およびその後にくるもの達が、フォークロアに止まって、おのずからその中に、芸

能研究の分野を展いていったことは、折口信夫にとっても、また柳田国男にとってさえも、幸福なことであった。柳田は、芸能は、即民俗とは考えていない。同時に折口信夫も、自分の芸能研究は、国文学としての研究であり、自分の芸能史は、国文学の学問として研究しているのだと考えていた。折口は、芸能史を民俗学的に研究し樹立していくうちに、国文学の一つの大きい姿を発見した、ということも、芸能史の講義の中で、しばしば述べた。何にしても、この二人の巨人の学問上の緩衝地帯として、芸能研究の分野が展開したことは幸運であった。

それにしても、この「翁の発生」をはじめ、本巻所収の他の論文にも、折口はしばしば、祖霊の来臨を説いている。正月にも盆にも、考妣二体の祖霊の訪れることをはっきりと述べているのだが、柳田国男は、二十数年の後に、どういうわけか、

私は折口氏などちがって、盆に来る精霊も正月の年神も、共に家々の祖神だろうと思って居るのである。

と言っている。（昭和二十二年六月刊『山宮考』。定本柳田国男集、巻十一の三六九ページ）

それはともかくも、柳田国男の創始した民俗学が、次第に学としての体系を整え、隣接する諸学との関係からも、その特質を闡明にしてくるにつれて、研究に携わる人々にも、二代目、三

代目の世代が形成されていった。そして同時に、客観的な情勢が、民俗芸術への関心をひくように動いていった。

その前後のことを年表式にまとめてみる。

- 大14・10 日本青年館の開館記念として、「郷土舞踊民謡の会」が行なわれた。
- 大14・11 柳田国男を中心として、雑誌「民族」創刊。
- 大15・1 折口信夫、はじめて、雪祭り、花祭りを採訪。
- 大15・4 「郷土舞踊民謡の会」第二回。以後、昭和十年まで続行。
- 昭2・2 西浦の田楽採訪。
- 昭2・3 花祭り採訪。
- 昭2・7 「民俗芸術の会」発足。
- 昭3・1 雑誌「民俗芸術」創刊。「翁の発生」載る。
- 昭3・1 民俗芸術写真展覧会開催。
- 昭3・1 世界民俗芸術国際会議への招請状が、民俗芸術の会あてに到着。
- 昭3・1 花祭り採訪。
- 昭3・4 慶応義塾大学教授となり、芸能史開講。

昭3・10 プラッグにおいて「民俗芸術会議」開催。本間久雄、中村星湖両氏出席。

民俗芸術の会が発足したことで、一方、地方の人々の間に、上京公開の機会が「郷土舞踊民謡の会」によってもたらされたということと相俟<sup>あは</sup>って、この前後に、にわかに、地方の芸能の見学旅行が盛んになったことは、注意すべきであろう。ことに、大正十五年一月、折口が早川孝太郎の案内で、新野の雪祭りと北設楽郡の花祭りを見たことから、「花ぐるい」と揶揄<sup>や</sup>されるほどに、折口自身も、またその仲間達も、毎年のように、信・三・遠境界の地域に、出かけて行った。折口は後に回想して、あのころ、「花ぐるい」と言われたほどの興奮がなかったとしたら、芸能の学問はあれだけに興隆はしなかっただろうと言っている。花祭りや雪祭りの見学が、芸能への関心という気風の興隆のために役立ったことは認めなければならない。

このことに関連して、折口信夫が常に言っていたことは、「ともかく行ってみることだ」ということであった。折口が、文献派の学問と妥協出来ない点は、寝ている知識を起してみるかどうかという点であった。行って、見て、具体的に、文献の中に眠っている知識を呼び覚ませ、ということであった。見る、ということによって、類推作用を刺激し、あるいは胸中に貯えられたものが、後日になってまた別のものに触れたときに、甦<sup>よみがえ</sup>ってもくるのである。そういう、心が活動し始めることは、学問の萌芽なのである。

そしてこのことの実践の成果の一つが、論文「翁の発生」の成立であった。雪祭りや花祭りの採訪が、心の中に貯えられていた琉球の民俗を鮮明に呼び覚まして、それは現地にあって、目前の民俗として見ているときよりも、いっそう、芸能史的真實の姿をもって、蘇って来ている。折口は「翁の発生」の中に、

二夏、沖縄諸島を廻つて得た、実感の学問としての成績は、翁成立の暗示でした。前日本を、今日に止めた、あの島人の伝承の上には、内地に於ける能芸化せられた翁の、まだ生活の古典として、半、現実感の中に、生きながらくり返されてゐる事を見て来たのです。

と言っているのだが、その「暗示」を具体化して、翁の発生を実感的に、折口信夫の脳裏に描き出さしめたのは、海の彼方の他界からくる常世人に対して、山からくる山の神とその眷属とが、同じ祖霊であることの二重写しによるものであった。

そして、「翁の発生」以前に用意せられたものとしては、

山のことづれ  
ほうとする話

の二篇を位置づけてみる事が出来るであろう。右の二篇は、本巻所収の論文としては、他の二

篇（村々の祭り・花の話）とともに、また別の、研究成果のグループに入れてみるべきところがあるが、琉球採訪、花祭り雪祭り等山間の芸能の見学などが、折口の心の中で育ってくる過程としても、意味ある論文ということになる。

## 五 民俗芸術

民俗学の一分野としての芸能研究の、草創期の状態は、雑誌「民俗芸術」によってみる必要がある。

雑誌「民俗芸術」は、「民俗芸術の会」を母体としていた。その会の創立最初の会合は、昭和二年七月八日、東京朝日新聞社の楼上で行なわれた。主として対象とするところは、各地に残存して伝承されている、特種の神事舞踊、演劇の類で、目的は何よりも実地見学であって、従来、個人あるいは特別の研究団体のほかには顧みられなかったこの種の行事を出来るだけ多く知り、かつ、理解するところから出発しようとした。そして、従来とかく好事家の享楽にゆだねられがちであったことが、ようやく、学問としての純粋性を保ちうる道に歩みを進めることになった。これはやはり、全体の指導者として控えていた、柳田国男の存在のおかげであった。

柳田国男が、無署名で記した「創刊のことは」の中には、

目の前の豊富な事実を確実に記録して、多くの者の共有の知識とし、資料の整理と比較から、自然明らかになって来る共通の現象に基いて、此世の中の法則を抜き出したい。

と言うことばがあるが、これによっても、日本の民俗芸術研究は、すでに十分に科学的であつて、すでに、好事家の享樂的な態度からは遠く距っている。いわば、明治期の「風俗画報」が、諸国の奇習などとして紹介したものが、「郷土研究」を通過して、民俗には、奇習として見るべき、孤立したものなどは一つも存在せず、ただ、大同小異か、小同大異かの、変化の諸段階を横に拡げてみせているものにすぎないとの見方に到達している。従つて、雑誌としての命数は長い方ではなかったが、民俗学的方法と態度とによつて、郷土に残存する民俗芸術を、学問的に位置づけて、次第にこれらが体系化されていくことのめくろみを示し、同時に、正しい採訪と研究との態度を普及した功績は、まことに大きかった。そのぶん、民俗芸術とは何か、というような、概論や定義に関するまとまつた労作は、ほとんどみられず、ひたすら、資料の蒐集、実演の見学とその記録といったところに、努力が集中されている。従つて、今日のわれわれにとっては、こういうものが民俗芸術だということを示しているものと受け取つて、この雑誌がどのような行事をとり上げ、どのような問題を提出しているかというところから、民俗芸術とは何かという答を導いてこなくてはならない。

昭和三年十月に、ブラーグにおいて開催された民俗芸術會議において、考えられていた民俗芸術（ポピュラー・アート）は、その当時日本において考えられていた民俗芸術よりもその範囲が広く、造型美術・装飾美術・歌謡・舞踊・演劇・祝祭・芸術味をおびたる風俗行事、などを含めている。これを受けて、「民俗芸術」は、その第六号に、今和次郎氏によつて「民俗的造型美術、装飾美術」の方面を開拓するという計画を発表し、造型物に関する諸労作を発表しているのは、その直接の影響とみていいだろう。

そして、折口信夫が次第に明らかにしていく「芸能」とは、民俗芸術から、右にいう造型物を除いたものということになる。もちろん、柳宗悦氏らによる「民芸品」というものは、そのものも、それを扱う態度も、はじめから無縁であつた。

同時に、折口信夫は、後に、「民俗芸術」という語についても、反省を表明している。それは、昭和十三年九月二十六日の、国学院大学の郷土研究会での発言であつた。

民俗芸術については、われわれはだいたい以前から、「民俗芸術」という字を使い、その名の雑誌も出したが、考えてみるとこの名前はまちがいを含んでいると思う。以後は民族芸術という字を用いることにしたい。

こういう発言であった。

「まちがいを含んでいる」というのは、民俗として存在しているものは、民族芸術であって、民俗としての言語、民俗としての風俗と並べて考える場合には、民俗としての民族芸術でなければならぬだろう、ということである。(折口信夫全集ノート編、第六卷七二ページ以下参照)

## 六 各篇紹介

本巻に収めた『古代研究』民俗学篇1の後半の諸論文について、以上述べて来たことは、主として、その背景となっていた諸事情についてであった。以下、原本の収載順に従って、平明な解説を加えたい。

### 信太妻の話

「愛護若」のところで説明したように、折口信夫は、「日本民謡辞典」の項目の一つとして、信太妻なり、葛の葉狐なりを考えていただろうと思う。ちょうど、「土俗と伝説」の第四号(事実上の最終号)が出て、第五号の編集がどういう形で進行していたころと思われる、大正八年二月五日に、折口は国学院大学の国文学会において「葛の葉狐の話」を講演し、「伝説の意義より説き起し、今日伝説と言はるるものは重に室町時代に発達せるものなりと例を引き、以て古事記等

は伝説の庫なりとの説を弁駁せられ、それより本論に入り、信太妻の要を述べて後、狐の特種を説かんとて『漂泊性』『浮気』『菊を愛す』の三つを挙げ、精細なる説明を加へたという(『国学院雑誌』大正八年三月「記事」)。おそらく「土俗と伝説」が続いていれば「信太妻の話」はそういう形をとって成立したものであると思う。

それはともかく、その翌年、大正九年十一月十二日、折口信夫は慶応義塾の「三田演説会」において、「信太妻の話」を講演している。前年の「葛の葉狐の話」の一進展であることは想像にかたくない。

しかし、『古代研究』に収められた「信太妻の話」は、たいへん複雑な成立をしていて、講演と、その筆記原稿の補訂との間には、二度にわたる、琉球採訪の旅の経験がはさまってしまつた。

しかしこれらの事情はすでに詳しく述べたことがあるので、ここでは省略したい。(『現代詩手帖』昭四八年六月刊臨時増刊「折口信夫・釈道空」号所収、拙稿「『信太妻の話』の成立」)

ただし、右の解説の中で指摘しておいた二点については、ふたたび再録しておきたい。それは「信太妻の話」の主題の論述は別として、特に注意すべきことと思われるからである。

1 折口信夫が、後に慶応義塾大学文学部において開講し、生涯を通じて説いて倦まなかつた「芸能史」は、学としての「国文学」にはかならず、ということが、すでにこの中に示されている、ということ。

2 当時、柳田国男によって、ようやく形をなそうとしていた日本の民俗学が、やがてはその性格の明確化を、民族学との対決の場において強要されるであろう、ということについて、むしろそれを、来たるべき民俗学の危機として、早くも暗示している、ということ。

### 鸚鵡小町

「土俗と伝説」の一ノ三に、「愛護若」が終るとすぐ続けて、辞典式に「あうむこまち」という見出しがあつて、びっしりと組んである。「古代研究」に収めるにあたって、やや、文章に手を加え、段落などを設けてある。そして、雑誌の方は、最後の文句が、組みの關係で切つてあるところを、数行にわたつて加えてある。すなわち、終りの一つ前の段落の終り、

要するに、此物語の出来た時代の影響を、脱することが出来ぬ

で切れているところを、「脱することの出来ぬのを示してゐる」以下一段、加えられている。もし、雑誌が続いていたら、なお書き続けられたかも知れない。

もし、続けられたとすれば、語りものというものは、その物語の主人公が、すなわち語り手であるということ、あるいは、語り手自身の履歴と、物語の中の主人公とが重なり合つていく傾向

について、語られたであらうと思う。しかし、「土俗と伝説」にはなかった書き加えによつて、「鎮花祭及び念仏踊りの系統に属する詞章出」であることが指摘されたことは意味深い。

桜町中納言の父、信西については、本文では深入りしてはいないが、信西の一家——本人と、子の桜町中納言と、その妹で源氏物語の作者の一人と伝えられる者など——が、伝説の集中していく人々であったことが、考えられている。(桜町中納言のことは「花の話」の中にも出てくる)

### 餓鬼阿弥蘇生譚

「古代研究」の著者が、ここにこの論文を排列したことは、伝説研究としてのひとまとめを考へていたからだと思う。小栗判官は、信太妻や愛護若とは親類付き合ひの作品でもあるから、やはりこれも「民譚辞典」の項目の中に、考えられていたものかもしれない。説経正本の「をぐり判官」を挙げて、筋を逐う記述をすすめていくところは、いかにも、辞典の項目解説のくせを遺しているからでもある。同時にその構成要素に分割して、これに民俗的解説を加えていくところに、筆の運びに、「愛護若」を思わせるところも見られるのである。

しかし、折口信夫という人は、一面、付き合ひのいい、サービスを心得ているところのある人であつて、この論文は、十分に、発表誌が「民族」であることを、勘定に入れた上での、題目の選定であつたと思われるのである。それは、餓鬼阿弥は、その名前からしても仏教的であつて、

従つてこの民譚の、外国種であることが、常識的に見られそうだからである。

それに対して、折口信夫は、日本人のかねての考え方にあるくせ、というべき、大陸起原説に対して、民俗学からの発言をしているわけである。つまり、輸入せられたる仏説以前に、輸入せらるべき素地が必ずこちらの民俗の上にあることについてである。餓鬼以前に、日本の民俗に、餓鬼を仏説から受け入れ易くした、在来の精霊の一種類があったということの指摘である。これは、必ずしも折口一人の功績ではなく、日本の民俗学の果たした、有効な、大陸起原説打破の一連の中にあるものだが、

だるが行路死人の魂魄から精霊化して、遂にはひだる神とまで称せられる様になつた道筋

が、仏説習合以前にあったことを明確にして、大陸起原説のもろさについて、有力な一例を加えたのである。

なお、折口信夫が、生涯、よく用いた、Life-index（生命の指標）が、この論文の中に見られる。

また、近世の幽霊の形は、この餓鬼の型から出て来たものだとしている。

### 小栗外伝

「餓鬼阿弥蘇生譚の二」とし、さらに副題に「魂と姿との関係」とある。続篇であるが、前の論文をさらにきめ細かく、三つの点をまず掲げて、照射している。「外伝」といつているのは、話が小栗判官の話の中に低迷していないで、それを出発点として、霊魂信仰の問題に展開していったからに違いない。そしてこれがさらに、「終篇」としての「小栗判官論の計画」（民俗学篇2所収）に進んでいくのである。

ここでもまた、

在来種の上に、ぐあひよく外来の肥土を培ふのが、昔の日本人の精神文明輸入の方針であつた。無意識の心の動きは、此に一貫して居る。

と述べて、舶来とおぼしきものに優先する、あるいは先行する、日本の民俗を指摘している。また、「鸚鵡小町」でははつきりと言いきつていなかった、「唱導者の名が主要人物の名となつて居ることの理由」について触れている。

しかし、この論文は、小栗伝説なり、餓鬼阿弥民譚なりを遠くは離れないながら、日本民俗における霊魂信仰について、根本のところを説いている。すなわち、外来魂と内在魂との対立であ

り、従ってそれに見合つて、鎮魂法にも、魂ふりと魂しずめとがあることに触れている。「日本における靈魂信仰の研究」は、折口信夫が、最晩年（死去の三か月前）に、現在行なっている主な研究テーマという報告に、「万葉集の基礎的研究」と二つ、書き記した課題であった。

#### ほうとする話

副題は「祭りの発生 その一」とあるが、「草稿」だったという。同じ「草稿」でも、おそらく「花の話」の場合は筆記原稿があったのだから、この方は、書き出しの文章からいっても、筆記ではなさそうである。

しかも、すでに、民俗学篇の一の解説で指摘したように、「若水の話」の書き出しの文章と、ほとんど同巧異曲のものである。そしてその二つがともに「草稿」であって、しかも執筆年月が昭和二年六月頃（若水の話は八月頃）とあるのも、今となつては一切不明であるとしか言えない。ところで、「翁の発生」において、その次に、四篇が並んでいるが、この四つに通じて言えることは、折口信夫の、年中行事について持っていた、強い嗜好を示しているものだということである。折口は、自分でもしばしば言っているが、年中行事に、非常な興味を持っていた。

「ひげこの話」に出发して、来臨する神の依代、招代を考え、続いて、その神の居所を考え、まれびととしての神の来臨の姿を考え、そのまれびとの語りから、貴種流離譚の原型を考えて来

た道筋から言えば、その来臨の時と、その繰り返しによって生じた、年中行事に、考えが進んでいくのは当然のことであろう。

特に、「祭りの発生」という副題があるように、四時の祭り、四季の祭りを考えて、春・夏・秋・冬という四季に安定する前の、はる・なつ・あき・ふゆについて考えを進めている。もっとも、なつの語義は説いていない。

まつり・まつるという語については、この論文だけでなく、ほかでも触れているが、同時に、山びとについても説いている。これは、花祭り・雪祭りの採訪と関係するところであるが、すでに、その採訪報告のような形では、「山のことづれ」がある。

#### 村々の祭り

副題は「祭りの発生 その二」である。発表は「翁の発生」のあとになるが、それをはさんでの、「その一」と「その二」とは、初稿と改訂稿といったところがある。まつり・まつるの語原説についても、両者同じだが、こちらの方が整理がついている。そして全体の組織も、春・夏・秋・冬の恒例の祭と臨時の祭りについての整頓を主としている。

年中行事については、後に、雑誌「民俗学」に「年中行事」を連載している。しかし、「祭りの発生」二篇が、季節と結び着いた周期伝承の、基礎論というべきであろう。

## 山のことぶれ

雑誌「改造」に発表ということ、折口信夫のサーブス精神は、遺憾なく発揮されている。書き出しの描写のたしかさは、もとより一般的読者を予想しての文章だが、さらに、

日本人を寂しがらせる為に生れて来たやうな芭蕉。

とか、

人生を黄昏化するが理想の鏡化外史。

とかいう文句に逢着する。そして、これが、大正十五年一月の、花祭りと雪祭りとの、第一回の採訪旅行の、第二回に出発する前に記した報告書でもある。

短篇ではあるが、琉球採訪で確認した、海彼岸からの訪れびとに対して、これは、山のことぶれに訪れる、山びとの来訪の実感的な記録であった。これが、「翁の発生」よりも前に書かれていることは大きなことであって、「翁の発生」への下敷きとしても、まず、これを理解すべきもの

かと思う。

「山のことぶれ」という題名も、多分に文学趣味であって、折口信夫は数年後に出版した第二歌集を『春のことぶれ』と名付けている。

## 花の話

郷土研究会の例会での筆記が、手もとに残っていたものと思う。あるいは、「民俗芸術」に載せる予定のものだったのかも知れぬ。

このころの折口信夫の、雑誌掲載の論文は、北野博美による筆記原稿が多い。あるいはこれもそうであったかも知れない。

「花の話」は、末尾に言うように、

四季の花を中心として、神事に関係ある花の事。

を述べたものには違いないが、その導入部には、また違った意味がある。

平安朝中頃の、東国の歌枕について、それは多分、三河・遠江・信濃の境界の風俗としての「にう木」を述べようとして、過去の知識の中にある「錦木」を採り出して来ようとしたものら

しい。そこへの導きとして、逃げ水・入間言葉・ほりかねの井・室の八島・常陸帯をあげているのだが、平安朝の都びとのエキゾチシズムを刺激した民俗として、注意がひかれる。

にう木から、一転して、年中行事を、花にまつわる神事として説いていくわけだが、これも、花祭り・雪祭り採訪の記録の一部を形成している。

年中行事は、同じ精神を繰り返して、その効果を確認していく。それは、「翁の発生」で、始めて日本の芸能の特質として力強く説かれた「もどき」を思わせる。年中行事について「もどき」ということばは使用してはいないが、説明するのには便利である。そして、もどきつつ、複雑化していった年中行事だから、単純化していくこともできるわけである。折口信夫の年中行事論は、一見複雑に見える行事を、その外飾と変容とを還元して、単純化していくところに、その特質がある。

同時に、一方では、一つことが、二重三重に効果を持つてくとも、年中行事の特徴であって、このことは、しばしば、折口は説いている。ここにも、

日本人の古い信仰では、色々関係の近い事柄は皆、並行していると考へた。譬へば田に蝗が出ると、人間の間にも疫病が流行すると考へて居たのも、其だ。

とある。従って、蝗を駆逐する行事や行動は、同時に平行する目的にもかなう行事や行動であった。年中行事の整理の原則が、早くもこれらの論考には示されているのである。

なお、本文中、表現の不適切な個所については、改めたところがある。

## 収録論文掲載一覧

盆踊りの話  
 信太妻の話  
 愛護若  
 鸚鵡小町  
 餓鬼阿弥蘇生譚  
 小栗外伝（餓鬼阿弥蘇生譚の二）  
 翁の発生  
 ほうとする話——祭りの発生 その一  
 村々の祭り——祭りの発生 その二  
 山のことふれ  
 花の話

昭和二年六月頃草稿  
 「三田評論」三三〇・三三二・三三三、大正十三年四月・六・七月  
 「土俗と伝説」第一卷第一一三号、大正七年八月・十月  
 「土俗と伝説」第一卷第三号、大正七年十月  
 「民族」第一卷第二号、大正十五年十一月  
 「民族」第二卷第一号、大正十五年十一月  
 「民俗芸術」第一卷第一・三号、昭和三年一月・三月  
 昭和二年六月頃草稿  
 「民俗芸術」第一卷第十号、昭和三年十月  
 「改造」第九卷第一号、昭和二年一月  
 国学院大学郷土研究会例会講演筆記、昭和三年六月

## 角川文庫

## 古代研究

## Ⅱ

## 全六冊



昭和五十年二月十日 初版発行

定価は、カバーに  
明記してあります

著者

折口信夫

発行者

角川源義

印刷者

橋本伝四郎  
市川市湊新田六十一

発行所

東京都千代田区富士見二ノ十三  
①一〇二 ②東京一九五二〇八株式会社 角川書店  
電話東京(265)七三二(大代表)

落丁・乱丁本はお取替えいたします

Printed in Japan 新興印刷・多摩文庫

0139-323202-0946(0)

もの見方について	笠 信太郎	性 慾 論	トルストイ	改訂版中国史 黄河の水	鳥山喜一
禅とは何か	鈴木大拙	B・ラッセル教育論	堀 秀彦訳	福翁自伝新訂版	福沢諭吉
無心ということ	鈴木大拙	B・ラッセル幸福論	堀 秀彦訳	海南小記	柳田国男
般若心経講義	高神 覺昇	B・ラッセル結婚論	柿村 峻訳	雪国の春	柳田国男
法句經講義	友松 円諦	急情への讃歌	B・ラッセル	桃太郎の誕生	柳田国男
ツアラトウストラは	ニ ー チエ	哲学入門	B・ラッセル	一目小僧その他	柳田国男
若き人々への言葉	ニ ー チエ	懐 疑 論	B・ラッセル	遠野物語	柳田国男
饗宴―恋について―	プラトトン	西洋哲学史要	波多野 精一	日本の伝説	柳田国男
ソクラテスの弁明	プラトトン	弁証法十講	柳田謙十郎	木綿以前の事	柳田国男
方法序説	デカルト	孔 子	和 辻 哲郎	日本の祭	柳田国男
情 念 論	デカルト	マルクス主義と	矢内原 忠雄	改訂版日本の昔話	柳田国男
実践理性批判	カント	共産主義の系譜	猪木 正道	こども風土記	柳田国男
社会契約論	ル ソ ー	社会的人間論	清水 幾太郎	小さき者の声	柳田国男
哲学入門	ル ソ ー	社会の基礎概念	M・ウエーバー	野草雑記・野鳥雑記	柳田国男
女について	ル ソ ー	官僚制	M・ウエーバー	新火の言葉	柳田国男
幸福について	ル ソ ー	職業としての政治	M・ウエーバー	女性と民間伝承	柳田国男
自殺について	ル ソ ー	ロシア革命史 全三冊	トロツキー	地名の研究	柳田国男
みづから考えること	ル ソ ー	人間の歴史 古代篇	イ リ ン	精神分析入門	柳田国男
幸福論	秋山 英夫訳	カーマ・ストトラ	バートン版		
人生論	秋山 英夫訳				

## 角川文庫発刊に際して

角 川 源 義

第二次世界大戦の敗北は、軍事力の敗北であつた以上に、私たちの若い文化力の敗退であつた。私たちの文化が戦争に対して如何に無力であり、単なるあだ花に過ぎなかつたかを、私たちは身を以て体験し痛感した。西洋近代文化の摂取にとつて、明治以後八十年の歳月は決して短かすぎたとは言えない。にもかかわらず、近代文化の伝統を確立し、自由な批判と柔軟な良識に富む文化層として自らを形成することに私たちは失敗して来た。そしてこれは、各層への文化の普及浸透を任務とする出版人の責任でもあつた。

一九四五年以来、私たちは再び振出しに戻り、第一歩から踏み出すことを余儀なくされた。これは大きな不幸ではあるが、反面、これまでの混沌・未熟・歪曲の中にあつた我が国の文化に秩序と確たる基礎を築くためには絶好の機会でもある。角川書店は、このような祖国の文化の危機にあたり、微力をも顧みず再建の礎石たるべき抱負と決意をもつて出発したが、ここに創立以来の念願を果すべく角川文庫を発刊する。これまで刊行されたあらゆる全集叢書文庫類の長所と短所とを検討し、古今東西の不朽の典籍を、良心的編集のもとに、廉価に、そして書架にふさわしい美本として、多くのひとびとに提供しようとする。しかし私たちは徒らに百科全書的な知識のジレタントを作ることを目的とせず、あくまで祖国の文化に秩序と再建への道を示し、この文庫を角川書店の榮ある事業として、今後永久に継続発展せしめ、学芸と教養との殿堂として大成せんことを期したい。多くの読書子の愛情ある忠告と支持とによつて、この希望と抱負とを完遂せしめられんことを願う。

一九四九年五月三日

古事記 武田祐吉訳注  
万葉集全二冊 武田祐吉校注  
日本霊異記 板橋倫行校注  
竹取物語 中河與一訳注  
伊勢物語 中河與一訳注  
今昔物語集本朝全二冊 佐藤謙三校注  
今昔物語集世俗部全二冊 佐藤謙三校注  
平家物語全二冊 佐藤謙三校注  
改訂徒然草 今泉忠義訳注  
好色一代女 吉井勇訳注  
好色一代男 輝峻康隆訳注  
好色五人女 輝峻康隆訳注  
日本永代蔵 輝峻康隆訳注  
世間胸算用 前田金五郎訳注  
西鶴織留 前田金五郎訳注  
新訂おくのほそ道 尾形 功訳注  
雨月物語 鶴井 洋訳注  
良寛歌集 井本 農一校注  
敦治異物語 梅原真隆校注  
平治拾遺物語 中島悦次校注  
平中物語 萩谷 朴校注

土佐日記 三谷栄一訳注  
正法眼蔵随聞記 古田紹欽訳注  
堤中納言物語 山岸徳平訳注  
源氏物語(一) 玉上琢彌訳注  
枕草子全二冊 松浦貞俊訳注  
新抄 明治天皇御集 昭憲皇太后御集  
方丈記 明治神宮編  
蜻蛉日記 榎本 燦校注  
大鏡 佐藤謙三校注  
風土記 小島環禮校注  
百人一首 島津忠夫訳注  
近松世話物集(1) 諏訪春雄校注  
古今和歌集 窪田章一校注  
無名草子 山岸徳平訳注

性と愛情の心理 フロイト  
人間この未知なるもの A・カレル  
共産党宣言 マルクス、エンゲルス  
賃労働と資本 K・マルクス  
賃金・価格・利潤 K・マルクス  
数学物語 矢野健太郎  
文学の常識 中野 好夫  
唯心論と唯物論 フォイエルバッハ  
空気の発見 三宅 泰雄  
ロウソクの科学 フアラデー  
「自分で考える」ということ 澤 瀉 久 敬  
帝国主義論 レーニン  
平安朝の生活と文学 池田 亀鑑  
わが半生 W・チャーチル  
実践論・矛盾論 毛 沢 東  
毛沢東語録 毛 沢 東  
ナポレオン伝 E・ルードウィヒ  
友情論 A・ボナール  
わたしの生涯 ヘレン・ケラー  
君主論 マキアヴェッリ  
空想から科学へ エンゲルス

古代への情熱 H・シュリーマン  
ジンギス汗 ルネ・グルツセ  
ゲバラ日記 高橋 正訳  
アドルフ・ヒトラー リース・スチンダー  
世紀の女スバ マター・ハリ  
アラビアのロレンス R・グレイヴズ  
星への帰還 ニーグヒ  
宇宙人の謎 V・グネケン  
いちご白書 ジュニアズ・タネン  
砂漠の キツネロムネル将軍  
日本人とユダヤ人 イザヤ・ベンダサン  
氷川清話 勝海舟  
シムボ日本国家の起源 勝部 貞長  
未開の顔・文明の顔 中根 千枝  
ナチズムとユダヤ人 村 松 剛  
漱石文学「甘え」の研究 土居 健郎  
における研究 ジュニアズ・ファスト  
ビートルズ アンドルー・ロートマン  
太古史の謎  
日本の私塾 奈良本辰也編  
奈良本辰也編

現代の大河とこころ 新国学談  
殺人の哲学 梅 屋 上 梅 田  
エルビス ジェフリー・ホフマンズ  
日本列島再発見 清水 馨八郎  
中国神話の起源 貝塚 茂樹  
日本と日本人 貝塚 茂樹  
ゲレーン 大世紀の E・H・  
キツンジャー C・アッシュマン  
わが闘争 全二冊 アドルフ・ヒトラー  
世界史こぼれ話(2) 三浦 一郎  
日本故事物語 池田 弥三郎  
夢酔独言 勝部 貞長  
苦悶するデモクラシー 美濃部 亮吉  
ボブ・ディラン サイバ・フリバ  
アイヌ民族抵抗史 新 谷 行  
日本史の虚像と実像 和歌森 太郎  
西郷隆盛語録 奈良本辰也訳  
マリリン エドウィン・ホイット  
魔法入門 WE・ハトラ

角川文庫 今月の新刊

横溝 正史 悪魔の降誕祭 緑三〇四―15	松本 清張 生けるバスカル 緑三三七―27	高木 彬光 人形はなぜ殺される 緑三三八―7	大藪 春彦 戦いの肖像 緑三六二―5	森村 誠一 銀の虚城ル 緑三六五―2	半井 和正 サイボーグ・ブルース 緑三八三―1
大胆不敵！ 金田一耕助の事務所できこった殺人事件。被害者は、その日電話をかけてきた依頼人だった。あまりのことにはさすがの名探偵も啞然とするばかり。降誕祭パティイの殺人を予告する悪魔のような犯人。屈辱的挑戦を受け、名探偵の激しい怒りが燃える。本格推理小説の最高傑作！ ほか二編収録	画家の矢沢辰生は、妻の異常な嫉妬に悩み続けた男が、ある事件によって自由の身になるといふビランデルロの小説「死せるバスカル」に強い共感を覚えた。ヒステリックな妻からの解放を切実に願う彼は、ある日、発作の起きた妻に襲われた時、ついに一つの決意を固めた！ 夫婦の歪んだ心理をえぐる野心作。	衆人環視の中で、鍵のかかったガラス箱から蒸発してしまった「人形」の首。その直後、突発した殺人事件の現場には、無惨な首なし死体と行方不明の人形の首が転がっていた。殺人を犯す前には、必ず残酷な人形劇で予告をするという大胆不敵な凶悪犯の正体は？ 奇怪な謎に挑む 本格推理小説の傑作！	水島の手刀が突き刺さった。瞬間、男の顔はひん曲がり、首の後ろを破って骨人を犯した水島はもう引き返せない。一時はモータースポーツ界を沸かせた天才レーサー水島の贅の生活が、いまはじまった。大藪アタシヨンの最高傑作！	赤痢菌を手に採みこんだ男が従業員食堂のしゃもじを握った！ 翌朝、三百名の欠勤者を出したホテル大東京は完全な麻痺状態に陥った。ライバルのホテルの評判を落とすべく密命を受けた高村博は、出世という餌につられて必死に画策する。冷酷な大企業への腐蝕した内面を鋭くえぐった力作！	自家用運転手浜田五郎は、ある日銭湯の主人から、自分の背中の大きな痣が「嘆き鳥」だと教えられた。「嘆き鳥」：それは源平の貴、望の間の合戦に敗れた平時忠を、能登の配所へ導いたと伝えられる鳥の名だった。平家伝説にテーマを求め、奔放なロマンのうちに若者の夢と生活を鮮やかに抱えた傑作。